فلسفیدنِ انگیزشی

[در آمدی بر اندیشه ها و اَیده های « منوچهر جمالی »]

(زایش: یکم ژانویه ۱۹۲۹ م. / مرگ: پنجم ژوئیه ۲۰۱۲ م.)



کوششی از : فرامرز حیدریان

فلسفیدنِ انگیزشی

[در آمدی بر اندیشه ها و ایده های « منوچهر جمالی »]

(زایش: یکم ژانویه ۱۹۲۹ م. / مرگ: پنجم ژوئیه ۲۰۱۲ م.)

فرامرز حیدریان

فلسفیدنِ انگیزشی

(در آمدی بر اندیشه ها و ایده های « منوچهر جمالی »)

نویسنده: فرامرز حیدریان
چاپ نخست: ۱۹۹۷ میلادی
چاپ پنجم (نسخه ی PDF): ۲۰۱۳ میلادی
ناشر: نشر آتش



طرح روی جلد از : « فرنگیس »

پیشکش به خویشاندیشانِ ایرانی

فهرستِ بخشها و زیربخشها .... برگ

سخنی در باره ی نشر نسخه ی PDF

یادداشتهایی را که در باره ی افکار و ایده های « منوچهر جمالی »، گرد آوری و سپس به صورت کتاب در نسخه هایی معدود در سال ۱۹۹۷ میلادی منتشر کرده بودم، اینک پس از سپری شدن تقریبا شانزده سال و همزمان با درگذشت نابهنگام آن زنده یاد، کوشیده ام تا جایی که در توش و توانم بود با بازبینی و حذف تکرارها و مختصر اضافه کردنها و تصحیح خطاهای تایپی، در اختیار کوشندگان و جویندگان تاریخ و فرهنگ ایرانزمین بگذارم.

اگر امروز می خواستم این کتاب را بنویسم، بی گمان به گونه ای دیگر می اندیشیدم. ولی ترجیح دادم که نخستین تجربه ی خودم را بدانسان که جوینده و مشتاق بودم، دست ناخورده عرضه کنم تا با بازنگری به فراز –و – نشیب تلاشهایم در گذشته، برای عبارتبندی تجربیّات و تاملات و کنکاشهای تازه ام در آینده، ژرف بین تر و پرسنده تر به جُست–و –جو بپردازم.

من تاکید می کنم که این کتاب، سنجشگری و بررسی ی افکار و ایده ها و پژوهشهای گرانسنگ « منوچهر جمالی » نیست؛ بلکه دریچه ایست راهنما برای مشتاقان و جویندگان تاریخ و فرهنگ ایران. چکیده ایست راهگشاینده و پرتو افکن بر دامنه ها و گستره های بسیار شگفت انگیز و بس شایان جُست –و – جو که او، یك تنه در ریشه ها و اعماق تاریك و راز آمیز تاریخ و فرهنگ ایرانزمین با تیز بینی و روشی سنجشگرانه، باز اندیشی و باز آفرینی کرده است.

سنجشگری افکار و ایده ها و پژوهشهای « جمالی »، بدون دریافتن و فهمیدن تار –و – پود آنها، ناممکن می باشد. برای پرهیز از هر گونه کوفهمی و کوبرداشت و پیشداوری ضروریست که هر جوینده ای، پیشاپیش، آگاهیها و بررسیها و شناخت مکفی در زمینه های فلسفی، اسطوره ای، تاریخی، زبانی، دینی، فرهنگی و امثالهم داشته باشد؛ و گر نه با مطالعه ی یکی دو تا از کتابها یا مقاله های او، بلافاصله سر در گم و کلاف پیچ و سر خورده خواهد شد.

آثار « منوچهر جمالی »، هر چند در نگاه نخست، ساده و روان می نمایند، ولی به دلیل آنکه بسیاری از ویژگفتاره ها و نامها و واژگان و تصاویر اسطوره ای بر لوح ذهنیّت ما ایرانیان در طول تاریخ کشمکشهای فرهنگی، کم رنگ و محو و حتّا در معانی به شدّت ضدّ و نقیض جا افتاده اند، خود به خود، دریافتن و فهمیدن و پذیرش و سپس پیوند یافتن انگیزشی با بُنمایه ها و اصل معانی ی ویژگفتاره ها و نامها و واژگان و تصاویر اسطوره ای، سختگوار می باشد. بویژه وقتی که بخواهیم از بُنمایه های فرهنگ ایرانزمین به زایش ایده ها و افکار نو از بهر بالندگی و پرورش و نوزایی باهمستان ایرانی، انگیخته و پُرسنده شویم.

ولی هیچ جوینده ای نباید با تصوّر و تلقینِ فهم ناپذیری و ثقیل بودن افکار او، از مطالعه و بررسی آثار « منوچهر جمالی » رو برگرداند؛ بلکه بایسته و شایسته است به تن خویش بکوشد که با مطالعه

ی عمیق و چند باره و تلاش از بهر فهمیدن مغزه ی اندیشه ها و ایده های او، راهی بجوید به سوی آفرینش فردیّت و استقلال فکر و راه و روش زندگی شخصی ی خود.

« منوچهر جمالی »، مدّعی رسالت برای هیچ قاهر و جبّار فرا کائناتی نبود. وی تئوریسین و توجیه گر جنایتهای هیچ قدرتپرست خونریز و غارتگر زمینی نیز نبود. او، یك ایرانی دلاور و اندیشنده و ایرج منش بود که هیچگاه، شمشیر به دست نگرفت؛ بلکه یقین داشت که با اژدها نیز می توان سخن گفت.

او، پهلوانی سیمرغ پرورده بود که نه تنها هیچ نصّ استبدادی و خونریز را از آغاز جوانی تا مرگروزش، تبلیغ و حمایت و توجیه نکرد؛ بلکه بر تار — و پود شیرازه ی فرهنگ باهمستان ایرانیان؛ یعنی *« مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی »*، در هر کوی و برزن، پایورزی ی سر سختانه کرد.

او متفکّری جوینده و پرسنده و انگیزنده به فکر بود که تا آخرین دقایق حیاتش با لبخندهای دوست داشتنی و سخنهای شاد خوارانه و ژرف - اندیشیده، انسانهای مشتاق و بیدار وجدان را به زایش حقیقت فردی خودشان می انگیخت.

فرامرز حیدریان — مونیخ - بیست و نهم خرداد ماه سال ۱۳۹۲ شمسی برابر با نوزدهم ماه ژوئن سال ۲۰۱۳ میلادی

یادداشتِ چاپ نخست

سرانجام پس از تلاشهای جسته – گریخته، نخستین کنکاش من در جنگل اندیشه های « منوچهر جمالی »، با دشواریهای بزرگ به مرحله ی چاپ رسید.

طرح آغازین این کتاب، هشت سال پیش (= ۱۳۶۹ شمسی / ۱۹۹۰ میلادی) ریخته شده بود؛ ولی به دلایل شخصی و مالی، انتشار آن، سالها به تعویق افتاد.

برای نگارش این کتاب، دوستانی که همچون خود من، بی نام و نشان هستند، هر کدامشان حدّاقل امکاناتی را که داشتند با گشاده دستی ی تمام در اختیارم نهادند. از آنها سپاسگزارم.

برای پرداختن به افکار و ایده های « منوچهر جمالی »، آزمایشهای مختلفی را به کار بسته ام و هر بار کوشیده ام که از زوایای گوناگون به روند فلسفیدن او، چشم اندازهایی را باز گشایم. امیدوارم که در شناساندن افکار این فیلسوف پرمایه به معاصران و آیندگان، دینی را ادا کنم که در خور فهم و شعور من می باشد.

نگارش این کتاب بیش از هر چیز به منظور گشایش چشم اندازی است برای خوانندگان آثار وی. بسیاری از فرهنگ پروران و وجدانهای مسئول از سراسر جهان و بویژه ایران، ضرورت نوشتن چنین درآمدی را تأکید می کردند.

این کتاب، قطره ای است از دریای کورمال – کورمال اندیشیدن و گفتن آفرین بر متفکّری که تا کنون نقش بسیار پُر باری در دگرگشت ذهنیّت و اعتقادات ایرانیان ایفا کرده است.

بالطّبع این کتاب همچنین برداشتی است که من از افکار « جمالی » دارم؛ ولی فلسفه ی انگیزشی وی را هر کس باید به تن خویش وا اندیشد و بازکاود. بخشهای گسترده ای از تفکّرات وی در مناسبات اجتماعی ی انسانها، بویژه در وضعیّت کنونی ایران، کاربردهای شگرف و تأثیرگذاری دارند که روشنگری و بازکاوی ی عمیق آنها بسیار مهم است.

خویشاندیشان جوینده می توانند برای فهمیدن و سنجشگری ی افکار وی بیش از هر چیز به اندیشیدن در باره ی مغزه ی گفتمانهای او رو آورند؛ نه پوسته ی جمله ها و شیوه ی بیان اندیشه هایش؛ زیرا گوهر تفکّرات « جمالی » در لابلای آوار جمله های از هم گسیخته اش پنهان است.

سراسر تلاش من، گرداگرد این آرزو می چرخد که جنبش خویشاندیشی در ایران با فراخ – بینیهای جویشگرانه و مهر ورزانه، به بالندگی و شکوفایی خود، همّت گمارد.

فرامرز حیدریان – پاریس – ۲۳ شهریور ماه ۱۳۷۷ شمسی برابر با چهاردهم ماه سپتامبر ۱۹۹۸ میلادی

پیشگفتار

انسان اندیشنده، بینشمندی است که روند اندیشیدن خود را با بینشی سنجشگرانه در باره ی انباشته های ذهنیّتش، هر دم، باز می اندیشد و هیچگاه گفتارها و اندیشه های برونتراویده از مغزش را به نام حقیقت مطلق، پاس نمی دارد. وی تا لحظه ای که متاثّر از بازتابهای واقعیّت غنی و انگیخته شدن از تاثیرهای روانی – فکری ی رویدادهاست، بُنپارهای سر–اندیشه هایش را آن – به – آن در رویارویی با بُرونجهان و تجربیات گوناگون می آزماید و به ویرایشگری و پُر باری و بررسی ی سنجشگرانه ی اندیشه های خودش می کوشد.

اندیشنده بایستی پیش از هر چیز دیگری، هر فکر و ایده ای را در زبان و روان مردم خود، اندیشیده باشد تا بتواند از پس روشنگری ی اندیشه و ایده ی خودش برای دیگران نیز بر آید.

تنها از راه اندیشیدن در باره ی پُرسمانهای (= پربلماتیك) بحث انگیز جامعه ی خود است که می توان گام به گام به تصویری روشن از موضوعهای مبهم و چالش انگیز در جامعه ی خود چنگ یافت. با پذیرش بی چون –و –چرای هر مفهوم بیگانه، ما از درك و فهم چگونگی ی کارکرد و پسزمینه های فکری و تاریخی ی نهفته در مغز آن مفهوم، ناتوان خواهیم ماند؛ زیرا مفاهیم بیگانه در زبان و روان مردم ایران، اندیشیده نشده اند.

متفکّر باید پیش از هر چیز برای خود و دیگران، روشن و مبرهن کند که منظور از حکومت و دولت و آزادی و اقتصاد و دین و سیاست و قدرت و دیگر مقوله های انتزاعی چیست تا سپس از راه سنجشگریهای باز شکافانه و صف آرایی فکری با دگر اندیشان به پدیدار شدن گوهر حقیقی هر مفهوم خویشاندیشیده در زبان و روان مردم میهنش نزدیك شد.

محال است که بتوان از راه برابر نهادهای نیندیشیده و نگواریده در باره ی مفاهیم و ویژگفتاره های فکری –فلسفی ی متفکّران باختر زمین در زبان و روان خود، به فهم ساختار پیچیده ی کرد –و –کار آن مفاهیم در زبان و روان بیگانگان، راه یافت.

آنچه که ما را از درك و برداشت فهماگرانه ی گفتارهای یکدیگر باز می دارد، تنها ناآگاه بودن از دگرگشتها و برگشتهای فکری –روانی ی تاریخ و فرهنگ بشر نیست؛ بلکه نداشتن منش فردی و وجدان پاك دانشپژوهانه در سخن گفتن و نوشتن است. همچنین کهنگشتگی ی گفتارهای حکمت آمیز و اندرز نامه ای از راههای گوناگون، چونان آهك به پای درخت جویندگان خویشاندیش ریخته می شود تا مغز آنها را از اندیشیدن در باره ی تحوّلات فکری –اجتماعی، فلج و سست –نهاد بار آورند.

این حقیقت تلخ را می توان از شور بختی و بی مسئولیّتی دانست؛ زیرا ما ایرانیان هر چیزی را که تجربه کردیم، نه چیزی از آن کسب کردیم نه به اندیشه ای انگیخته شدیم نه حتّا به واقعیّت ارج نهادیم تا چنانچه درسی یا تکانی در ذهنیّتمان از تجربه ی خویش گرفته بودیم، غنای واقعیّت، ما را برای باز اندیشی ی تفکّرات پیش از تجربه و سپس جا به جایی دیدگاهها و چشم اندازهایمان بر انگیزد، طوری که در تصمیم گیریهای سرنوشت ساز میهن خویش، هوشیارتر و دور اندیشانه تر از گذشته، رفتار کنیم.

نباید از یاد برد که شالوده ها و بُنپارهای فرهنگ ایران، ریشه های دهقانی دارند. در تار– و – پود بینش دهقانی، دیگری، زمینی است که هر کس، تخمه ی افکار و گمانها و خیالهایش را در خاك آن می کارد تا خوشه های زیبا منشی را شکوفا کند و زندگی را بپرورد.

بر شالوده ی تجربیّات مایه ای مردم ایران، زندگی، تلاش از بهر خویشزایی آگاهبود فردی است. آرمان ایرانی، زندگی و آرزویش پهلوان شدن و رسالتش، نگاهبانی از زندگی و فرا گستری ی آیینهای زنخدایی است. فلسفه ی ایرانی بر این اصل، استوار است که زندگی، مهرورزی است و از راه مهر ورزیدن است که زندگی، پیدایش می یابد و تنها آن پهلوانی می تواند بر پایه ی روشها و آیینهای زنخدایی بزیید که بکوشد به تن خویش از راه جویندگی در تاریکی ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، آگاهبود فردی ی خود را بیافریند.

در اصل، هر کس در روند خویشزایی است که به جُست – و – جوی زندگی ترغیب می شود تا گوهر فردی ی خود را پدیدار کند و به چکاد بزرگی جویی خود، چنگ یازد. متفکّر زاینده و پُر مایه شدن به آن خویشاندیشی می گویند که بدون تابعیّت فکری از فیلسوفان و متفکّران بیگانه بتواند شالوده ی تفکّرات خود را بر پا بدارد.

با دستاویزی به ایدئولوژیها و جهاننگریهای بیگانه نمی توان ادّعای نو اندیشی کرد. کسی که به راستی در باره ی پُرسمانی به اندیشیدن می پردازد، باید مرجع اندیشیدن خود را بر شناختها و تجربه ها و تأثیرها و انگیخته ها و برداشتهای فردی، پی ریزی کند؛ نه اینکه به افکار دیگران، استناد کند و فقط نقش روایتگر را ایفا کند و بس.

ما بایستی از این به بعد در باره ی مسائل و پُرسمانهایی که متفکّران و فیلسوفان یونان و در پی آنها، اندیشه ورزان باختر زمین اندیشیدند، خود نیز کنج و کناره ها و زمینه هایی را که آنها نکاویده اند یا در باره ی آنها نیندیشیده اند یا کژ اندیشیده اند، به کمك مغز خود و در زبان مشترك مردم خود بپژوهیم و در روند اندیشیدن خود به سنجش و بازکاوی ی گفتمانهای متفکّران بیگانه نیز بپردازیم تا متفکّرانی جوینده و آفریننده بار آییم؛ نه راوی ی خشك و تهی مایه ی کالای فکری ی دیگران.

با افکار و پژوهشهای عاریتی نمی توان برای مردم خود، سیستم حکومتی را پی ریخت که ملّی و مردمی باشد. حکومت ملّی – مردمی بایستی از بُنمایه های فرهنگ مردم هر سرزمین ریشه بگیرد تا امکان بالندگی و شکوفایی و پایداری داشته باشد. با جابجایی صوری ی درختان تنومند سیستمهای دمکراسی ی

غربی که دارای کوبها و عیبهای اساسی ی ویژه ی خود هستند، نمی توان مردم سرزمین خود را یك شبه، آزاد اندیش و گشوده فکر و مدرن، پرورش داد. چنین درختانی بی ریشه اند و از رشد کورمال – کورمال خودجوشی ی نهال فرهنگ، پیشگیری می کنند.

« جمالی » به حقّ، دُرُست استدلال می کند که تاریخ ما در این قرن از تکانهای پُر آشوب به خود شکل گرفت، زیرا نخبگان و تحصیل کردگان ما از یك سو به اندیشه ها و شیوه ی زندگی ی باختر زمینیان و از سوی دیگر به نو – نوار کردن اسلام، چشم دوخته بودند. تلاطمهای شدید و ناهمگون که ما را به هر سویی پرتاب کرده بودند، باعث شدند که به خود آییم و نطفه ی خویشزایی ما، در برخورد اضداد، از نو، بسته شد. در حقیقت، ما نه تنها به دلیل کشمکشهای ستیزنده از هم نپاشیدیم؛ بلکه چنین شکنجه و آزار جانفرسا، ما را از سر، زنده و آفریننده کرد و نسل خویشاندیش ما، سرانجام، خودی را باز یافت که قرنهاست گم کرده بود. خویشاندیشان ایرانی، فرزند اضداد هستند.

تفکّر اجتماعی، هنگامی رشد می کند و شکوفا می شود که تجربه و خطای همگانی سبب شود که همه با هم از راه اندیشیدن در باره ی ریشه یابی ی خطاها بکوشیم که از تکرار تجربه های خطا آمیز پیشگیری کنیم؛ زیرا تاریخ شکستها و ناکامیابیهای هر ملّتی، تاریخ اشتباهاتی است که آن ملّت در طول قرنهای دراز، تکرار می کند و چه بسا گوهرشان به سوی ارتکاب آن خطاها گرایش دارد و یاد از آن خطاهای تاریخی، نشان از رنج کابوسی است که سراسر روان ایشان را آزرده و پریشان می کند.

به همین دلیل، تجربه ها نباید انسان را بپزند؛ بلکه انسان باید تجربه هایش را بپزد و بپروراند. ما موقعی، پخته و آبدیده می شویم که تجربه های ما، پخته شده باشند؛ نه اینکه تجربه های ما، سراسر وجودمان را در طول تاریخ، بارها و بارها، پخته و سوزانده باشند؛ ولی خود تجربه ها هنوز خام و ناپرورده به جا مانده باشند.

از راه اندیشیدن در باره ی تاریخ رنجها و دردهای مشترك می توان فلسفه ای ایرانی پی ریخت که بتوان به کمك آن، سراسر مناسبات حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی حاکم بر جامعه را بازکاوید و برسنجید. ملّتی که تاریخ دردها و شکنجه های روحی ی خود را نادیده می گیرد و در باره ی پیامدهای ویرانگرانه ی آنها نمی اندیشد، نمی تواند به دانش فلسفی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یابد.

وقتی اجتماعی در بُن بست مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، گیر می افتد، برطرف کردن دشواریها و چالشها به این بازبسته است که اندیشه ی اجتماعی از سطح فکری که ملّت در آن بازمانده اند، یك لایه، ژرفتر و فراختر شود؛ زیرا از نیندیشیدن در باره ی مسائل جامعه ی خود است که بُن بستهای دشوارخیز زندگی ی مشترك، ریشه می گیرند و انقلاب، واکنشی است که مردم در برابر بُن بست از خود نشان می دهند.

بسیاری از جوامع بشری در بُن بست مسائل اجتماعی ی خود فرو می مانند؛ زیرا مردم به رغم نواندیشیها و روشنگریهای پویا، فکرشان را به سادگی تغییر نمی دهند. از جوامعی که مدنیّت اسلام بر آنها چیره شد، فقط ملّت ایران است که ریشه های نیرومند فرهنگیش از آسیب در امان مانده اند و با اندکی تلاش و ابتکار و فراخ -اندیشی ی متفکّران آزاداندیش و هنرمندان ایرانی می توان این فرهنگ پویا را که در زیر خاکستر هزاره ها، اسیر مانده است از نو جان بخشید و شکوفا کرد.

خویشاندیشان ایرانی می توانند از بُنپارهای فرهنگ ایرانزمین که در اسطوره (=بُنداد) ها به جا مانده اند، برای پی ریزی تفکّرات خود، مایه بگیرند و به شیوه ی فلسفی، مغزه های فکری آنها را از نو باز اندیشند و فرا گسترند تا با رستاخیز فرهنگ ایرانی که جهانی و فرا ملّی است، بتوانیم هسته های انگیزنده به تفکّر فرهنگ خود را به همه ی جوامع همسایه و دیگر ملّتها گسترش دهیم.

برترین نقش اندیشیدن آنست که انسان بتواند پیوندهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی ی میان انسانها را بیابد و آنها را برگزیند و بپرورد تا انسانها در مناسبات اجتماعی ی خود، پیوسته شادکام و خوش باشند.

چنین شیوه ای از اندیشیدن، آغازگاهی است برای پیدایش فرهنگی انگیزنده و نوگرا؛ زیرا هنر شادی آفریدن به آن بازبسته است که متفکّر در جُست -و -جوی راههایی باشد که بتوان از طریق آنها، میان انسانها، پیوندهای نو ایجاد کند.

۱)- کاریزی در کویر

از تأمّل انگیز ترین مباحث « منوچهر جمالی » در باره ی جامعه ی ایران اینست که برخی از ما چه بسا از شخصی که در جامعه، مستقل می اندیشد، نفرت داریم؛ نه برای آنکه افکار او را نمی پسندیم؛ بلکه برای آنکه او می تواند شخصی مستقل باشد و قائم به ذات و به تن خویش بیندیشد.

ما، استقلال اندیشه ی او را دوست داریم؛ ولی نمی توانیم بر استقلال فکری ی او، آفرین بگوییم؛ زیرا تار -و - پود ما به حسادت و مطیع بودن و وابسته گی عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی و متابعت از آتوریته های آکادمیکی آلوده است یا از کم مایه گی خود در عذابیم و طاقت انسانهای پُرمایه را نداریم. به همین سبب، حسّد، جایی رشد می کند که هر فردی در رقابت با دیگری به یأس کامل رسیده باشد و چون انسان حسود یا مومن به مذهبی یا معتقد به ایدئولوژیی نمی تواند استقلال فکری دیگری را برتابد، می کوشد که شخصیّتهای مستقل اندیش را در جامعه، نابود کند تا همه، مثل خود او، انسانهایی خوارمایه و وابسته و هوادار و مقلّد بار آیند.

عجز از آفرینگویی بر انسان خویشاندیش و هنرور و دادگستر و مهرپرور و نیز خیره سری کردن در عجز و سستی و حتّا افتخار به این دونمایگی که زاییده ی رشگورزی و تابع و مطیع بودن می باشد، مسبّب اصلی ی پذیرش همه ی ضحّاکیان و شاهان بی لیاقت و مستبدّان ستمگر در طول تاریخ ایران بوده است. این مسئله ای است که تا کنون هیچکس در باره ی آن، نیندیشیده است؛ یعنی پدیده ی شگفت انگیز خوی ایرانی که با میل و رغبت و اشتیاق به رغم ضدّیت گوهری اش، ضحّاکان را به حکومت کردن می پذیرد و به قدرتورزی ی آنها حقّانیّت می دهد. این شعار که : *« کاوه ای نیست، پس ایکاش اسکندری پیدا می شد »*، از سستی در آفرینگویی بر می خیزد.

مسئله ی ایران و ایرانی، مسئله ی پیدایش نوابغ نبوده است؛ بلکه مسئله ی نابودی ی مستمر متفکّران و دانشمندان و سیاستمداران و هنرمندان برجسته به دلیل حسادت خوارمایگان و انسانهای معتقد و مومن به مذهبی یا ایدئولوژیی می باشد. چنین رویدادهایی از زمینه ای نشأت می گیرند که بحث انتخاب، پیش می آید. بدین معنا که انتخاب در هر دامنه ای از زندگی اجتماعی، با مسئله ی رقابت به هم گره خورده است و همزاد رقابت، حسادت است.

ملّتی که در رقابتهای کشور داری و اقتصادی و مذهبی و دانشورزی، میزان و کرانه های رشگورزی اش را نمی شناسد، قادر نخواهد شد سامان دمکراسی مختصّ جامعه ی خویش را واقعیّت بخشد. حسد به نابود کردن رقیبی که فرد، خود را در رقابت با او، عاجز و نامستعد می بیند، میل ذاتی دارد. دُرُست، حسادت در رقابت باعث شد که ایرانیان، مغلوب اقوام مهاجم بشوند و به دلیل همین مسئله ی

حسادت در رقابت، ایران تا زمان به خودآیی نخبگان و تحصیل کردگان و دانشورانش، محکوم قدرتهای بیگانه و حُکّام بی لیاقت و فرّ خواهد ماند.

« جمالی » برای برونرفت از این بُن بست ویرانگر می گوید که راه بزرگی جویی بر شالوده ی سراندیشه ی فرّ باید در اجتماع ایران، باز باشد. این سراندیشه ی پُر مایه و بسیار ژرف را در تاریخ اجتماعی ایران، حکومتگران و انسانهای بی لیاقت به شدّت، سرکوب و به تاریکی ناخود آگاه ایرانی، واپس رانده اند.

با گم شدن راه بزرگی جویی بود که پدیده ی « فرّ » فقط می توانست با حسادت ویرانگرانه در اجتماع، سرکوب شود و خود به خود، سراسر تاریخ اجتماعی ایران پس از سرکوب و مسخ شدگی پدیده ی فرّ، به خون، آلوده شده است. تمام شکستهای تاریخی و کشور داری و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی ایران و نیز نابودی رجال و نوابغ و متفکّران، از سابقه ی نکبت بار حسادت در رقابت، ریشه می گیرد؛ زیرا راه مسالمت آمیز بزرگی جویی هر انسان آزادمنش، پیوسته، بسته و گذر ناپذیر بوده است.

ملّت ایران، مایه های فکری بسیار ژرف و شگفت انگیزی در تراژدیهایش پدید آورده است که سرشار از سراندیشه های پر مغز فلسفی هستند؛ ولی به دلیل فقدان دلاوران آزاد اندیش، ناپژوهیده و ناشناخته و ناگسترده در لابلای متون بازمانده اند.

« جمالی »، دلیل ناشکفته ماندن سر- اندیشه های فکری را در این می داند که تحصیل کرده ی اجتماع ما، کسی است که برای خودش، رسالت تنویر عقل مردم را قائل است؛ آنهم با افکاری که خود او مهم می شمارد. این پدیده ایست خاصّ کشورهایی که بیشتر تحصیل کردگانش نه تنها سترون هستند و هیچ نوع آفرینش فکری از خود ندارند؛ بلکه دلّال افکار خاصّی نیز هستند که با مغز خویش، آنها را نیندیشیده اند. آنها فرزانگانی سنجشگر نیستند تا بتوانند از راه تجربیّات مردم اجتماعی که در آن می زیبند به اندیشه های متناسب با زندگی اجتماعی جامعه ی خود، راه یابند.

تفکّر فلسفی، خمیر مایه ایست که افکار مردم را به خویشزایی، تخمیر می کند؛ زیرا تخمیر شدن از روند فلسفیدن، مهم تر از فهمیدن هر دستگاه فلسفی است. فیلسوف و متفکّر باید در هر اندیشه اش، تجربه ی اندیشیدن را برای دیگران، ملموس و حسّ پذیر کند تا در باره ی پُرسمانی که می اندیشد، دیگران نیز بتوانند همپای با او، روند اندیشیدن را تجربه کنند.

فلسفیدن از روند تأویلگرانه ی بینش انسان از جهان و پدیده ها به کمك مفاهیم خویشاندیشده امکانپذیر است. متفکّر جوینده، انسانی است که تلاش می کند اندیشه هایش در جامعه از یك طرف، تاثیر انگیزشی داشته باشند و از طرف دیگر، نشان می دهد که تصویر آرمانی و ایده آلی او از انسان و زندگی و مناسبات بشری چیست.

انتقال اندیشه های ثقیل و بسیار پیچیده و به هم پیوسته ی فیلسوفان و متفکّران جوامع دیگر نمی تواند جانشین تجربه ی زنده از روند اندیشیدن خود انسان بشود. مردم با فهمیدن مغزه ی هر اندیشه

است که می توانند تجربه ی اندیشیدن را حسّ کنند و آن را در یابند؛ نه اینکه با اندیشه ای آشنا شوند که از مفاهیم آن، سر در نمی آورند. ما تا ریشه ی هر سخنی را در تاریکیهایش در نیابیم، نخواهیم توانست که آن سخن را بفهمیم و از آن انگیخته به فکر شویم.

کشف و گسترش مایه های فرهنگ ایرانی، کاریست که پس از پهلوان فرهنگ پرور، « ابوالقاسم فردوسی » تا کنون به جدّ گرفته نشده است. اندیشه های متفکّر معاصر، « منوچهر جمالی »، نخستین گام در این راستاست. جنبش زنده و مایه دار فلسفی در ایران امروز و آینده بر شالوده ی تفکّرات انگیزشی ی او، پی ریزی خواهد شد؛ زیرا برای نخستین بار است که مایه های فلسفی و فکری فرهنگ هزاره های ایران در مغز و روان او، پخته شده و به کلام در آمده اند.

از دیدگاه او، هر کسی وظیفه اش را بر شالوده ی میزان دلاوری و راستمنشی اش، متعیّن می کند و کسی که دلیری ندارد، خود را همرنگ با جماعت می کند. وظیفه ی هر انسان آزاد اندیش، وظیفه ای بسیار خطرناك است؛ زیرا آزاد اندیشی، جسارتی است برای آفرینش امکانهایی که با واقعیّت عینی سازگار نیستند.

بسیاری از تحصیل کردگان و نخبگان ایرانی، سده هاست که به دلیل وابستگیهای عقیدتی و مذهبی و آکادمیکی یا ایدئولوژیکی، دیگر نمی توانند از فرهنگ ایران برای تفکّرات کشور داری و اجتماعی و اقتصادی مایه بگیرند. آنها باور ندارند که فرهنگ ایرانی، امکانهایی پُر بار برای گسترش دستگاههای فکری – فلسفی دارد. آنها نازایی و ناتوانی خود را برای پروراندن و تئوریزه کردن افکار تخمه ای و تخمه های فکری به فرهنگ ایرانی نسبت می دهند.

الف) – فلسفیدن انگیزشی

سخن گفتن در باره ی متفکّری که در طی بیش از شصت و چهار سال از عمر خویش، تلاش کرده است که کورمال – کورمال و با پشتکار و جانفرسایی‌های شبانه روزی از یك طرف به کنکاش در تاریخ و فرهنگ و زبان و هستی یك ملّت کهنسال بپردازد و از طرف دیگر با موشکافی و تیزبینی، سراسر تحولات فکری باخترزمینیان را درنوردد، کاری ساده و بی دردسر نبود.

وسعت شگفت انگیز آگاهی و ژرفنگری روشمند، ظرافت و هوشیاری در تفکیك و متمایز کردن رویدادها و دگرگشتهای فکری و فرهنگی و اجتماعی مردم ایران در طول تاریخ، انگیزندگی گفتارها و اندیشه های پرمغز او، برهان پرمایه ی او برای گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، توانایی درخشان او در تئوریزه کردن جاندار بُنپارهای فرهنگ ایران، وجدان بیدار و مسئولیّت پذیر او برای شناخت و پروریدن جنبش نو پای خویشاندیشی در نسل جوان، جوانمردی ی او در چشمپوشی

کردن از دار –و – ندار خود برای فرا بالاندن فرهنگ ایرانی، جویندگی و آزاداندیشی او، فلسفیدن سرشار از امید و جانبخش او، همه و همه، دلایلی هستند که جان هر جوینده ای را برمی انگیزند.

از طرف دیگر، بکر بودن دامنه های پژوهشی، گستردگی مباحث و حجم بسیار زیاد نوشته ها و کتابهای او و همچنین سهل انگاری و کم اهمیّت دادن او در اسلوب نگارش، به رغم روشنی و پُر مایگی ی اندیشه هایش، سدّهایی هستند که فهم آثار او را دشوار می کنند.

بالطّبع پرداختن و دادن چشم اندازی روشن و جامع و گویا در باره ی فیلسوفی که سرتاسر افکارش را در قطعه نویسی و نادره گویی و تکه – پاره های پاداندیشانه بیان کرده است و اندیشه هایش بیش از هر چیز دیگری، نقش انگیزنده به فکر را ایفا می کنند تا ساختن منظومه ای فلسفی، خود به خود، کاری بغرنج و چه بسا ناممکن می باشد.

روند فلسفیدن « جمالی »، جنگلی از افکار را بر افراشته است که هر گونه سیستم سازی از اندیشه هایش را در جا، فرو می ریزد و از بین می برد. وی، سیستماتیك می اندیشد؛ ولی در پرداختن و تئوریزه کردن افکار و گفتمانهایش، سیستم –ستیز می باشد.

تفکّرات انگیزشی ی « جمالی » در نظر نخست برای هر خواننده ای از آثار او، بسیار درهمریخته و حتّا بی آغاز و انجام، جلوه می کنند. در حالیکه راز انگیزندگی ی افکار او، درست در همین نکته نهفته است.

وی هیچگاه تلاش نمی کند که با گفتارهای خویش، ذهنیّت خوانندگان را متعیّن کند و برای آنها دم از حقیقت ازلی –ابدی بزند؛ بلکه با تلنگری که به مغز خواننده می زند، او را به جنبش و جُست –و –جوی معرفت می انگیزاند.

از هر قطعه ی فکری ی افکار او می توان تخمه ی تئوری یا فلسفه ای را در روان و مغز خود کاشت و آن را به تن خویش پرورید و سپس در زبان و فرهنگ مردم ایران شکوفا کرد.

پاره –اندیشه های فلسفه ی انگیزشی « جمالی »، آینه ی سراسر تحوّلات فکری و فرهنگی و اجتماعی و کشوری و هنری و ادبی تاریخ ملّت کهنسال ایران است. به همین دلیل، گردآوری ی افکار او در یك سیستم معیّن و مشخّص و کرانمند نه تنها کاری عبث و امکان ناپذیر است؛ بلکه ویژگی ی انگیزندگی را نیز از افکار او می زُداید.

در روند اندیشیدن در باره ی مُعضلات فرهنگ و تحوّلات جامعه ی ایران، اندیشه ی روشمند او به گونه ای است که افکارش از یك طرف با هر گونه منظومه ی فکری و عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی در تضاد و گلاویزی قرار می گیرند و از طرف دیگر با آنها در حالت آمیزندگی و تاثیر گذاری و فرا روندگی و گسترشی، رویارو می شوند و دست آخر، ویژگی انگیزندگی و آذرخشی خود را حفظ می کنند.

انگیزندگی و گریزندگی ی افکار اهریمنی و آذرخشی او، نشانگرگوهر فرهنگ ایرانی می باشند که هیچ قدرتی یا عارضه ای قادر نیست بر آن حاکمیّت ابدی یابد.

« جمالی »، یکی از ژرف – اندیش ترین و تاثیر گذارترین فیلسوفان ایران و جهان خواهد ماند. رویهمرفته می توان گفت که وی از آن دسته فیلسوفانی است که می کوشد اندیشه هایش را در تصاویر انگیزنده به فکر، مصوّر کند. به عبارت دیگر، در روند اندیشیدن، یك فیلسوف؛ ولی در روند نگارش اندیشه هایش، یك نقّاش چیره دست شرقی می باشد که جاذبه های رنگ آمیزی افکارش، زمختی و سنگینی و سردی مفاهیم فلسفی را در گوهر خود، پنهان دارند و این از ویژگیهای روان ایرانی است که ردّ پای آن را می توان در آثار نوابغ و نویسندگان و شاعران و فرهنگ پروران نامداری چون : [*فردوسی و خیّام و عطّار و مولوی و حافظ*] و دیگر مشاهیر برجسته ی ایران جُست.

از دیدگاه « جمالی » ، انسانی بزرگمنش است که از راه اندیشه ها و کارها و احساس، تخمه های بزرگی جویی را در روان مردم سرزمینش می پاشد و آنها را می پرورد. هر اثری از متفکّر خویشاندیش، تخمه ایست ناچیز و ناپیدا از شکوه و بزرگی که در آینده از زمین روان ملّتش فرا خواهد رویید و پدیدار خواهد شد. هر آنچه که بعدها، ملّت در کردارها و گفتارهایش بروز می دهد، همه، نشانی از بزرگی و شکوه افکار او خواهد داشت. زندگی ی انسان فراخ – اندیش به خودی خودش، تاریخی نیست. زندگی ی او به همان بزرگی نیست که در او، هست و از او می تراود؛ بلکه بزرگی ی او به گذشت سده ها و هزاره ها نیاز دارد تا پیدایش یابد.

« جمالی »، حقّ دارد که می گوید قدرتمند از انسانهای دلیر می ترسد و فقط جوینده ی راستمنش است که می تواند دلیری کند و از هیچکس باکی نداشته باشد. اگر چند نفر، راستمنش در اجتماع، پیدا شوند، دستگاه قدرتورزی ی حاکمان نالایق در هم فرو خواهد ریخت.

هر قدرتمندی می داند که دلیری چقدر خطرناك است. فقط سُست – نهادان و خوار مایگان هستند که می ترسند و خود به خود می توانند به قدرتمندان بی لیاقت، احترام بگزارند. پیدایش تعدادی کم مایه و ترسو برای حقّانیّت بخشی به هر قدرتمند بی لیاقت، ضروری هستند. خرواری از دانش که اندکی دلیری ندارد، به پشیزی نمی ارزد. آن پژوهنده و متفکّر و نویسنده ای که در گلاویزی با مسائل جامعه ی خویش، دلاوری و بی باکی ندارد، خود را به قدرتهای سیاسی و مذهبی و اقتصادی و حقوقی و حتّا بیگانگان می فروشد. فقط انسانهای آفریننده هستند که تخمه ی اندیشه ها و اندیشه های تخمه ای را بر تمام اندیشه های گسترده شده در اجتماع، برتری می دهند.

« جمالی » از راه ژرفکاوی در تخمه های اندیشه و اندیشه های تخمه ای که در لابلای متون فرهنگ و ادب ایران، پراکنده اند، توانست بر ذهنیّت طیفهای گوناگون جامعه ی درونمرزی و برونمرزی، تأثیر بسیار گسترده و شگرفی بگذارد. محال است که فعّالان و اعضای هر سازمان یا گروه یا طیف جور واجور تحصیل کردگان و دانشوران و نخبگان و نویسندگان و روزنامه نگاران و شاعران و

پژوهشگران وجود داشته باشند که زیر تأثیر مستقیم افکار او نبوده باشند. هر کس به نحوی از اندیشه های او، تکان خورده و شکّاك شده و تا اندازه ای به خود آمده است.

« جمالی » با صراحت گفتارهای پُر مغز و انگیزنده ی خود، نه تنها اذهان را به شناخت بسیاری از تاریکگاههای فرهنگ و تاریخ سرزمینمان، متوجّه کرده است؛ بلکه نقش انگیزنده به تفکّر را در نسل معاصر و آیندگان به بهترین شیوه؛ یعنی پاره –اندیشی روشمندانه (*تحلیل روشنگرانه ی هر سر- اندیشه از چشم اندازهای گوناگون*) پرورانیده است.

وی در حین جُست –و –جو و کورمالی و اندیشیدن و آزمودن خستگی ناپذیر خود می نوشت و به دنبال کنکاشهای خود، انحرافهای فکری و دیدگاهی خود را در برابر چشم خواننده، تصحیح و باز می اندیشید. وی نمی کوشید که هر فکر ناتوشته را تصحیح کند و بعد، آن را منتشر کند؛ بلکه بر آن بود که هر فکری را که نوشته است، همین طور، دست ناخورده باقی بگذارد تا در آزمایش جدیدی که از پرداختن به آن فکر می کند، شیوه ی تصحیح آن را به خواننده نشان بدهد. این کار به معنای آن نیست که فکر تصحیح شده، جانشینی است برای فکر گذشته؛ بلکه آزمایشی است مکرّر و پیوسته برای تصحیح یك فکر که شاید سراسر عمر متفکّر را به خود مشغول بدارد.

« جمالی » نشان می دهد که نقش فیلسوف اینست که در آغاز، شیوه های بریدن از همه ی افکار را در خود بیازماید؛ یعنی اعتقاداتی که بر اذهان و روانهای مردم از دورانهای تاریخی گوناگون حاکمند و همچنین بکوشد که علیه همه ی افکار مقتدر پیشین و موجود در زمان خود، عصیان بکند و بیاموزد که چگونه می توان از افکار و دستگاههای مقتدر فکری در اجتماع و تاریخ گسست. هر متفکّر اصیلی با قدرتورزی هر اعتقادی و نظریه ای در اجتماع و تاریخ، سر –و –کار دارد؛ یعنی می خواهد ریشه های قدرتورزی هر عقیده ای را بر روان و ذهنیّت انسانها قطع کند.

سراسر کتابهای فلسفی ی « جمالی »، نقش متزلزل کننده ی وابسته گیهای زنگار گرفته و عمیق فرو نشسته و سنگشده در روان و ذهنیّت انسانها را در جامعه ی ایران و جوامع اسلامی دیگر ایفا می کند. با مبارزه ای پیگیر که استوار بر فرهنگ ایرانی باشد، می توان با اسلام و ایدئولوژیهای تمامخواه رویارو شد. هنوز که هنوز است اسلامگرایان و ملّایان و حامیان آنها از روبرو شدن با فرهنگ ایران بیش از رویارو شدن با تمدّن غرب، وحشت دارند. از راه بسیج کردن محتویّات زنده ی فرهنگ ایرانی است که می توان به محدود کردن و کنترل قدرت ویرانگرانه ی اسلام و ایدئولوژیهای توتالیتر موفّق شد.

من تاکید می کنم اگر دانشوران ما، آنقدر دلیر و راست –کردار می بودند و تلاش می کردند که در گستره ی تفکّرات و ایده های منوچهر « جمالی » بیندیشند؛ یعنی در زبان و روان فرهنگی ی مردم میهن خود، بی گمان می توانستیم همه با هم یکی از ستایش آمیزترین جهانداریهای بشردوستانه را بر پا کنیم که ویژگی ی گوهر خود- باشندگیمان را در برابر جهانیان نشان بدهد.

به رغم تأثیرات ژرف و مستقیم اندیشه ها و ایده های او در آثار و سخنرانیها و نوشتارها و کتابها و مقاله ها و اشعار بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان و روزنامه نگاران و شاعران، هنوز که هنوز است هیچکس در باره ی اندیشه های او، کلامی گسترده و ژرف بر زبان نرانده است. *(تا امروز من یك استثناء هستم)*

سکوت، نه تنها نتوانست از گسترش افکار « جمالی » جلوگیری کند؛ بلکه علّتی اساسی بود در پخش سر – اندیشه های او در روان و اذهان ایرانیان.

ویژگی ی انگیزندگی ی تفکّرات وی همچون آذرخش، نامرتب و آنی در مغز و روان انسانها می زنند و سرا پای اعتقادات و ایمان و آگاهیهای انسان را به تزلزل می افکنند و دُرُست در همین آذرخشهای زود گذر است که چشم انسان به رازهای سر پوشیده ی فرهنگ و تاریخ ایران می افتد و با همان شتاب، امکان تمام دیدن را از انسان می گیرند.

اینکه کسی نمی تواند نتیجه ای از افکار آذرخشی بگیرد، نشانگر ناتوانی و سترونی است؛ نه تهی بودن افکار. افکار و اندیشه های عمیق و پُر مغزه را می توان فقط به شکل ضربه ای و آنی فهمید و درك کرد.

تفکّر فلسفی، انسان را از متابعت کردن و مقیّد بودن به هر مذهب و ایدئولوژی و دین کتابی و حزب و سازمان و تشکیلات، آزاد و مستقل می کند و در محصول خودش که سیستمی فلسفی است نیز شکاف می اندازد.

با آثار « منوچهر جمالی »، تفکّر آزاد و زنده ی فلسفی در گستره ی فرهنگ ایرانی پیدایش خواهد یافت و از مایه های فکری ی او که در اسطوره (= بُنداد) های ایران، ریشه دارند، فیلسوفان بسیاری سر بر خواهند آورد و روند فلسفیدن را در ایران آینده، پیگیری خواهند کرد. « منوچهر جمالی » با تفکّرات پویا و انگیزشی ی خود، آغازگاه کاریزی است در کویر شرق.

٢)- گسستن از معرفتها، نخستین گام به سوی خویشاندیشی

یکی از مهم ترین مباحثی که خیلی به نُدرت در باره اش، اندیشیده و پرسیده می شود، مسئله ی گسستن از معرفتهایی است که ذهنیّت انسان را در تسخیر خود دارند. ما، سده هاست خو گرفته ایم با چشم دیگران خود را ببینیم؛ یعنی دیگرانی که یا در کنار ما می زیبند یا بیگانه با ما هستند و فراسوی مرزهای میهن می زیبند. دیگران، باعث شدند که بر چشم ما، نقابی افکنده شود و چشمان ما چیزی را ببیند که آنها می خواهند ببینند و برایشان معتبر و با ارزش هست. از همین جاست که باید به شیوه ی دید و نگرش خود، شکّ کنیم.

هر عقیده ای و ایدئولوژیی و دین کتابی و فلسفه ی آلتی و معرفتی در ذهن ما، چشمی می سازد تا ما نیز همانطور ببینیم که مبلّغان و مومنان به آنها می خواهند ببینند. به دلیل آنکه واهمه داریم مبادا به کوری، متّهم شویم، از گسستن می گریزیم و این واکنش، نمایانگر آنست که خودمان هنوز چشمی نداریم که بتوانیم با آن چشم، زندگی و جهان را ببینیم و در باره ی رویدادها و دگرگشتها با مغز خویش بیندیشیم.

« جمالی » تاکید می کند که هر کس، خودش به تنهایی در کشف حقیقت، مسئول است؛ زیرا چنین مسئولیّتی را نمی توان به هیچ طریقی به دیگری انتقال داد. وقتی ما مصمّم شویم که به جُست – و جوی حقیقت بپردازیم، در نتیجه می کوشیم هر چیزی را که تا کنون آموخته ایم و به آن، اعتقاد داشته ایم و پرستیده ایم، به دور بیفکنیم تا جنبش حقیقت جویی ما، آغاز شود.

در روند آغازیدن اندیشه، جوینده فرا می گیرد که چگونه از همه ی شنیده ها و خوانده ها و دانسته ها و اعتقادها و سنّتها بگسلد. یافتن سرآغازی نو، نخستین پیش – شرط است برای جُست – و – جوی حقیقت؛ زیرا حقیقت، هیچگونه سنّت و روش حاضر و آماده ای ندارد. هر کسی باید خودش در مسئله ی حقیقت، آغازگاهی پیدا کند.

از نکات شایان دقت در روند گسستن آنست که مسئله ی اساسی ی کلیه ی بریدنها در تاریخ انسانی، مسئله ی *« نیمه تمام بریدنها »* است؛ زیرا هیجان و شادابی که از پیروزی در مقطعی از بریدن به چنگ می آید، ما را از دیدن نیمگی ی برشها، غافل می کند.

همین مسئله باعث می شود که نتوان به ژرف هیچ نهضت و انقلاب و تحوّل اجتماعی راه یافت؛ مگر آنکه پدیده ی نیمه بریدنها را در نظر بگیریم. هر تزلزل و اغتشاشی در عقیده یا فکر، طلیعه ی نوید بخشی برای گسستن از آن عقیده است؛ چونکه در منطبق سازی ی ذهن و روان خود با هر عقیده ای و نیز اصلاح و پرداخت آن، نه تنها آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین را از تزلزل نجات نمی دهیم؛ بلکه سپیده دم حقیقت را در برابر چشمان خود، تاریك و مه آلود نیز می کنیم.

فلسفیدنِ انگیزشی

()______________________________()

تکامل معرفت انسانی از یك طرف در وابستگی ی فکری تا بریدن تمام از آن فکر و از طرف دیگر با آغاز کردن به گرایش مجدّد به فکری نو و نیز گسستن از آن، صورت می گیرد. آزادی ی پیوستن به عقیده ای، دلیل بر آن نیست که حقیقت نیز در آن عقیده، آزاد است. سراسر تصاویر و تخیّلات و افکار ما در باره ی حقیقت از گرایشها و دلبستگیها انگیخته می شوند.

مبلّغان هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی در جُست -و -جوی پیروان هستند و دُرُست از همینجاست که حقیقت از وابستگی و تملّك می گریزد؛ زیرا به هر چیزی که ایمان و اعتقاد ازلی -ابدی بیاوریم، بلافاصله، آن چیز از حقیقت، تهی می شود.

« جمالی » در بسیاری از قطعات فکری اش نشان می دهد که بریدن از عقیده به معنای تخلیه کردن ذهن و روان از عقیده نیست؛ بلکه در اصل، تملّك واقعی آن است؛ زیرا در عقیده داشتن، ما مالك عقیده نیستیم؛ بلکه عقیده است که روح و ذهن ما را در تملّك واقعی ی خود دارد؛ ولی غرور انسان این حقیقت را بر نمی تابد که رابطه ی ما با هر عقیده و ایدئولوژی و دین، رابطه ای معکوس است.

در بریدن سنجشگرانه است که ما، عقاید را در زیر چنگال خود خواهیم داشت. در همین زمینه، کیفیّت اصول و تعالیم هر عقیده و ایدئولوژی و دین از خصوصیّات عقیده، به نفسه نمی کاهد. امکان جنایات و تبهکاریهای نهفته در هر عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی را نمی توان از اصول و تعالیم و برنامه ی آن، پیشاپیش استنباط کرد؛ بلکه از شدّت و تمامیّت و حقّ انحصاریی که می طلبد، می توان عمق فاجعه ی آنها را در آینده استنتاج کرد.

تفکّر با اتخاذ روش جُست -و -جو، آغاز می گردد. روش جُست -و -جو به انسان، امکان می دهد که بر عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریها تسلّط یابد. فقدان چیرگی بر عقاید، نشانه ایست از فقدان روش جُست -و -جو. چونکه زمانی هر عقیده و ایدئولوژی و دین از ذهن و روان، تمام و کمال، ترك و به دور افکنده می شود که همراه با آن عقیده، تمام عقاید مطلق نیز ترك بشوند.

« جمالی » به حقّ تأکید می کند که سراسر نیروهایی که در راه دفاع و گسترش عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی به کار برده شده است و هنوز می شود، اگر در راه جُست -و -جو و کشف حقیقت به کار انداخته می شدند، امروزه ما آزادی ی بیشتر و گشوده فکری و روحهای آزادتری می داشتیم.

هر ایدئولوژیی و دین کتابی از هر نوعی که باشد، تلاشیست برای رسیدن به آخرین نقطه ی ساده سازی؛ ولی در نهان و واقعیّت عمل، تلاشی است برای غلبه کردن بر سراسر پدیده ها. کوشش برای ساده سازی، ندیدن و خواست نادیده گیری ی بسیاری از رویه های پدیده ها و آرای افراد و تجربه های مایه ای گروهها و ملّتها و طبقات و عقاید و مکاتب فلسفی است.

نشان دادن اینکه پدیده ها به طور کلّی در چارچوب تئوریها و ایدئولوژیها و دستگاههای عقیدتی و فکری نمی گنجند، به این بازبسته است که ما به پدیده ها اولویّت بدهیم و نیز اعتراف به ناتوانی

انسان در ایجاد تئوری یا دستگاههای فکری و عقیدتی و ایدئولوژیکی ی کامل و جاودانه داشته باشیم؛ یعنی دستگاههایی که بتوانند سراسر رویه های هر پدیده ای را در خود بگنجانند.

انسانهایی که از کورمالی و از سیر و جُست –و –جو، از پریشان بودن پیوسته در نرسیدن به حقیقت، از نادانی ی خود در تلاش مداوم برای دانا شدن، نفرت و اکراه دارند، به نظریّه ای یا ایدئولوژیی یا عقیده ای یا دینی کتابی سخت می چسبند و آن را حقیقت مطلق قلمداد می کنند تا از آواره شدن و سرگشتگی و پریشانفکری ی مداوم در میان اقیانوس غنی ی واقعیّات، نجات یابند؛ ولی کسی که هنر شناور بودن را آموخته است، از معلّق ماندن در اقیانوس واقعیّات، خرسند و شادکام می شود.

بر پایه ی تفکّرات « جمالی »، با انتقاد کردن از تمام ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی و جهانتنگریها و مذاهب و تئوریهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، ما نه تنها عدم انطباق آنها را با بعضی از واقعیّات نشان می دهیم؛ بلکه از دور ریختن همیشگی ی آنها نیز جلوگیری می کنیم و می کوشیم که از راه نسبی سازی ی میزان دیدگاههای هر فکری به غنای اندیشه های خود، پر –و –بال بدهیم.

در رویارویی با افکار و تئوریها و عقاید سیاسی و اجتماعی نباید فقط در پی ی ردّ یا پذیرش مطلق آنها باشیم؛ بلکه باید نسبت به تك –تك آنها داد ورز باشیم. مسئله ی کلیدی، دادگر بودن در برابر همه ی دستگاههای فکری ی بشری می باشد.

« جمالی » می اندیشد که از راه باز اندیشی ی اندیشه ها و دیدگاهها و نیز بازنگری ی پدیده ها، جنبش گسستن غنا می یابد. بدین معنا که باید در دیدن و آزمودن و اندیشیدن پدیده هایی که پیش از ما، دیده و تجربه و اندیشیده و در دستگاههای فکری ی متفاوت باز تابیده شده اند، از نو، شروع به دیدن و اندیشیدن بکنیم.

با دوباره اندیشیدن در باره ی اندیشیده هاست که انسان می تواند به دیدگاهی دیگر و اندیشه های دیگر و سیستم فکری ی دیگر چنگ یازد؛ زیرا زندگی، واقعیّتی است چند چهره و نمی توان آن را در یك تئوری یا دستگاه فکری یا اصول و فروع دین کتابی گنجانید.

وی می گوید ما به اشتباه می پنداریم که وقتی فکری یا ایده ای یا ایدئولوژیی یا دینی، افکار و ایده ها و وقایع و پدیده های دیگر را روشن و گویا ارائـه می دهد؛ بالطّبع خودش نیز اگر روشن تر از آنها نباشد، به همان اندازه روشن است. در حالیکه چنین تصوّری، خطایی فاحش است.

هر فکری یا ایدئولوژیی یا ایده ای که پدیده های دیگر را توضیح می دهد و آنها را تاویل و تفسیر می کند، خودش تاریك و مجهول و معمّاوار می باشد و ما از سر ناآگاهی به شیوه ی روشنگری، آنها را به پای روشن و آشکار بودن خود آن ایده ها و ایدئولوژیها و مذاهب می گذاریم. این یکی از بزرگترین علل گمراهی ماست.

هنر روشنگری ی یك ایده، سوای روشن بودن خود آن ایده است. از این نظر، گاه به گاه بایستی به سراغ تار –و –پود افکار و ایده ها و عقاید خود رفت و مشخّص کرد که تا چه اندازه، اصولِ افکارِ

روشنگر ما، مجهول و تاریك هستند. ما همانقدر می بینیم و حسّ می کنیم و می فهمیم که آموخته های پیشین ما به ما اجازه می دهند. برای بیشتر دیدن و بیشتر حسّ کردن و بیشتر فهمیدن، برای تفاهم پیدا کردن با دیگری، باید در آموخته های خود، شکاف انداخت و آنها را از هم ترکانید تا بتوان از آنها فراتر رفت و به فهم اندیشه های دیگران رسید.

با شکاف اندازی در آموخته های خود است که راه آزاد شدن و بریدن از ایدئولوژیها و آموخته ها و جهان بینیها و دستگاههای فکری را فرا می گیریم. نیروی فراتر دیدن و فهمیدن و معرفت بیشتر کسب کردن به جسارتی بازبسته است که علّت شکاف اندازی ی انسان در دین و عقیده و ایدئولوژی ی خود می شود. گسستن از هر عقیده و ایدئولوژی و تئوری و دینی با شکاف اندازی در روان خود و همچنین افشانیدن گوهر تفکّرات و اندیشه های خود به زبان خویش متلازم است.

« جمالی » بر این اندیشه است که ما بر عقایدی که تا کنون غلبه نکرده ایم یا به آنها پشت نموده ایم روزی باز خواهیم گشت؛ زیرا رها کردن عقیده، سوای بریدن پویا و سنجشگری ی عقلانی ی عقیده است. کسی که بر تکه - تکه ی عقاید و افکار منجمد شده در ذهن خود، چیره نشده باشد، محال است از چنگال قدرتورزی ی آنها رهایی یابد. مسئله بر سر شكّ کردن یا رد کردن منطقی - عقلانی ی دستگاههای فکری و عقیدتی نیست؛ بلکه رهایی از سلطه ی مستبدّانه ی عقاید و ایدئولوژیها بر ذهنیّت و روان خود است. کسی که در یك سیستم بسته و تمام پنداشته، زندگی نمی کند، در هر گامی به ابتکار و آفریدن و از نو اندیشیدن، نیاز دارد. برخی از انسانها، ضعف خود را در ابتکار و آفریدن و نو اندیشی می شناسند. به همین سبب، در یك سیستم بسته و تمام پنداشته می مانند و آن را حقیقت مطلق و نهایی و کمال فکری ی خود می شمارند.

وابستگی ی مطلق به هر سیستم فکری و عقیدتی و دینی با نو اندیشی و آفرینندگی در تضاد هستند؛ ولی گسستن از عقاید به بازشکافی و از هم گسلی ی اصول منجمد شده ی آنها بازبسته است. وقتی که چشمهای انسان در یك جهت ثابت ببینند و روی یك خط ثابت بایستند، خیره شده و دیگر نمی بیند. دیدن، سوای خیره شدن است. دین کتابی و ایدئولوژی، ما را در آغاز، خیره بین بار می آورد و اشیا و پدیده ها و واقعیّات را فقط از رویه ی ثابت و متعیّن و خاصّی می بینیم.

برای رسیدن به چشم بینا بایستی خود را از گرفتار شدن در دام عقیده و دین و ایدئولوژی رهانید. انسانی که بر آنست به تن خویش بیندیشد، بایستی ماندن در یك خط و جهت را رها کند و جُست - و - جوگرانه به چشمان « همه سو نگرنده » و اندیشه های فراگیرنده راه یابد. انسان با خیره بینی و خیره سری نمی اندیشد؛ بلکه به خود، تلقین می کند که دارای اندیشه هست.

« جمالی » تاکید می کند مهم نیست که بُنپارهای یك فکر یا ایده یا عقیده یا ایدئولوژی یا دین به خودی ی خود، صحیح هست یا غلط، حقیقت هست یا باطل. مهم این است که در برابر هر فکری و عقیده

ای که بر ذهنیّت و روان ما، قدرت می ورزد، آن عقیده و فکر و ایدئولوژی تا چه اندازه ای می تواند ما را از باور به « *حقیقت پنداری خود* » آزاد کند.

نقش و ارزش هر فکری به نیرویی است که به انسان می دهد تا از اصول آن دین و ایدئولوژی گسسته شود؛ نه به میزان سلطه پذیری از آن. اندیشیدن و خواستن، روند روییدن و شکفتن و بالیدن فکری تازه و خواستی نو و تجربه ای جدید در کنار فکر و خواست پیشین بر ساقه ی وجود ماست. با هر فکر و خواست تازه ای، خودی دیگر در ما می روید.

عقیده و فکر و خواست و تجربه و احساس در انسان، ویژگی ی روییدن دارند. هر تجربه و فکر و حسّی، شاخه ایست که بر تنه ی درخت زندگانی ی ما می روید. از بهر تنومند و بارورتر شدن بایستی بسیاری از افکار و عقاید و تجربیّات و احساس خود را بُرید و به دور افکند، بویژه لایه هایی که قرنهاست در ذهن و روان ما ریشه زده اند.

فراتر اندیشیدن و فراتر خواستن به ارّه کردن خودهای دست و پا گیر بازبسته است و گر نه هیچ خود جدیدی در ما نیرومندتر نخواهد شد. برای رسیدن به اوج شکوفایی ذهن و روان بایستی بسیاری از شاخه های عقاید و دیدگاهها ی خود را قطع کرد و به دور ریخت.

برای گسستن از هر چیزی باید آموخت که با آن چیز نه دشمنی ورزید نه با تمام وجود پایبند آن بود؛ بلکه پدیده را در حالت طبیعی آن بازنگریست و در باره اش اندیشید. در اصل، باید بیاموزیم که هم عینی ببینیم هم عینی بیندیشیم تا به شناخت خردمندانه و بشر دوستانه چنگ یازیم.

وقتی انسان بتواند از دیدگاههای جور واجور و چشم اندازهای متفاوت و به کمك ایدئولوژیها و تئوریهای متّضاد، واقعیّتها و پدیده ها را بازنگرد و نیز هیچگاه، نه آن بینشها را باطل شمارد نه حقیقت مطلق، آنگاه است که هر بینشی را به جدّ می گیرد و به آن ارج می نهد و می کوشد که از ناهمخوانی ی دیدگاههای گوناگون نه تنها مضطرب نشود؛ بلکه به اندیشیدن در باره ی پدیده ها، بیشتر و بیشتر انگیخته شود. بدینسان است که ما می توانیم به اندیشه ی خود بال –و – پر بدهیم.

الف)– عصیان و شكّ ورزی: دو روش برای گسستن

از نظر « جمالی »، شیوه ی رسیدن به شناخت، در اصل، گذر کردن از کوره راههایی است که ایدئولوژیها و مذاهب، گشت – و – گذار در آنها را نهی کرده اند. معرفت، دیدن هر چیزی است که دیدنش را تحریم کرده اند. برای شناختن حقیقت باید حتّا علیه بزرگترین قدرتها، قیام کرد و در برابر آنها ایستاد تا بتوان به شناخت حقیقت، دست یافت. هر حقیقتی که یافته شد، پس از مدّتی، خود به خود در برابر حقیقت نایافته، سدّ بزرگی بر خواهد افراشت.

کشف حقیقت، تنها با اراده ای سرکش و گستاخ، میسّر است. عصیان، یکی از شیوه های بریدن است که بدون آن، هیچ جوینده ای نمی تواند به جُست - و - جوی حقیقت بپردازد؛ امّا آسیبگاه حقیقت، قدرت طلبی است؛ زیرا سائقه ی قدرتخواهی در انسان می کوشد که از هر حقیقتی، حقیقت مقتدر بیافریند. در حالیکه سائقه ی عصیانگری می تواند با هر چیز که روبرو می شود، تقدّس را از آن بگیرد. هیچ قدرتی نیست که در تقدّس، ریشه نداونیده باشد و از تقدّس، آبیاری نشود. دنیای ما، هیچگاه از تقدّس، خالی نخواهد شد؛ زیرا انسان به بت تراشی، میل ذاتی دارد و هر گونه قدرتخواهی برای تضمین بقا و استمرار حاکمیّت خود، به مقدّس سازی، تمایل دارد.

عصیان، مبارزه ای اساسی است برای محو هر گونه روند مقدّس سازی در خود. جنبش بالنده ی عصیان با کشف مقدّسات، به خود چهره می گیرد. مقدّسات در حرم هستند و در پشت پرده ها، خود را از انظار، ناپیدا و دست نیافتنی می کنند. با نزدیك شدن به مقدّسات، وحشت و ابهت، سراسر وجود ما را فرا می گیرد. عصیان، گذر کردن سنجشگرانه از تابوها و اعتقادات جاودانه است. کلّیّه ی یقینهای ما، مقدّسات ما هستند. به همین سبب، یقینهایی که تسلّا و آرامش دهنده ی خاطر و روان ما هستند، بهترین زمین برای کشت بذر عصیان می باشند. دلیری برای رویارو شدن با مراجع قدرتورز و گلاویزی با قدرت مقدّسات در روان و ذهنیّت ما، مشکل ترین و گدازنده ترین مراحل عصیان است.

« جمالی » گوشزد می کند که متفکّر تا زمانی که هنوز دارای عقیده ای نیست، خوب می اندیشد و به مرزهای حقیقت، نزدیك می باشد؛ ولی از مرحله ای که عقیده دار شد، سراسر گفتارهایش به دفاع از عقیده ی خود، تقلیل می یابد. استنباط و تفسیرهای نو - به - نو از هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی فقط برای دفاع از آنها می باشد؛ زیرا جُست - و - جوی حقیقت در هر عقیده ای و دینی و ایدئولوژیی فقط کوششی است با تفسیر آنها به منظور استنتاج حقیقت از آن. در حالیکه انسان در هیچ عقیده ای و دینی و ایدئولوژیی، آزادی ندارد و تنها با گسستن از اهرمهای سیطره خواهانه ی همه ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به آزادی می رسد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دین با ادّعای ممتاز بودن خود در تملّك حقیقت، به انجام چنان قساوتهایی قادر است که مخیله ی هیچ انسانی به تصوّر آن، قادر نیست. همه ی مذاهب سامی مثل یهودیّت و مسیحیّت و اسلام و نیز ایدئولوژیهای دینی شده ی قرن نوزدهم در این مقوله می گنجند. فجایع هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی از وابستگی ی ذهن و روان انسان به خود آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین، زاییده می شود؛ بویژه که تعالیم و اصول و احکام عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب می توانند فجایع و قساوتها را با آب قداست بشویند و توجیه کنند.

بر پایه ی استدلال « جمالی » ، رد کننده ی هر عقیده و ایدئولوژی و دین نمی تواند لزوما ما را در گسستن از آنها یاری کند؛ بلکه ما را همچنان در دام آنها، اسیر و پایبند نگاه خواهد داشت. اثبات هر عقیده ای با رد عقاید دیگر به هم بازبسته اند. هر اثباتی، رد افکار و دیدگاههای دیگرانست؛ زیرا امتیاز

خود بر دیگران به معنای رد کردن افکار همه است. تا زمانی که انسان، عقیده ای نداشته باشد، نمی تواند به بریدن از آن اقدام کند. ما باید در پی ی آن باشیم که در ذهن و روان خود، ردّ پای عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژیی را پیدا کنیم؛ ولو آن عقیده، بی نام نیز باشد؛ زیرا هر انسانی، عقاید بی نام و نشان، زیاد دارد.

هر شیوه ای در بریدن از عقاید، در اعصار تاریخ و در بین افراد و اجتماعات گوناگون به روش گسستن، تقلیل و واگردانده شده است تا تحقّق پذیری آن، امکانپذیر باشد. اهرمهای هر روشی، همان شیوه ی گسستن می باشد که ما بایستی بتوانیم با گذر کردن از پوسته های روش به هسته ی اصلیش برسیم که خود شیوه ی بریدن می باشد. هر روش بریدنی در تعیین و استقلال خود، کلّیه ی مشخّصات یك عقیده را به تدریج به خود می گیرد.

تمام روشهای بریدن می توانند به عقیده واگردانده شوند؛ زیرا هر گونه گسستنی در واقعیّت پذیری، به روش تبدیل می شود و خود به خود، عقیده (پیوند جو و پیرو جو) می شود. بریدن از افکار و میراثهای روحی به معنای تهی سازی روح و ذهن خود نیست؛ بلکه بیانگرگشوده فکری و فراخ بینی می باشد. کسی که این نکته ی ظریف را نفهمد، هیچگاه از عرفان و فلسفه، سر در نخواهد آورد. گسستن ناگهانی گوهر بسته شده به عقیده و ایدئولوژی و دین ، نامش آزادی است که انسان را در بازگشایی افقی گسترده برای پی ریزی ی وجدان فردی، دست افشان و پایکوبان بار می آورد. آزادی، گسستن از عقاید و افکاریست که در روان و مغز ما، منجمد و همانند سنگ خارا شده اند.

بُنمایه ی آزادی، جنبش گسستن را پدیدار می کند. انسانی آزاد است که توان و پشتکار بریدن را در کنشها و گفتارها و کردارهای خود، گام به گام نشان می دهد. آزادی، جنبش بریدن است که باید پیوسته باشد؛ نه تملّك عقیده ای یا ایدئولوژیی یا دینی و تعصّب ورزیدن و دفاع کردن از اصول و دیدگاههای آن.

یکی از روشهای گسستن، کاربرد اصطلاحات و مفاهیم و مقولات نو اندیشیده و تازه است؛ زیرا تغییر اصطلاحات و ویژگفتاره های فکری، سبب می شوند که انسان، عقیده ی خود را تغییر بدهد. سنجیدن افکار و دیدگاههای دیگران از راه اصطلاحات و مفاهیم خود، جایگزین کردن موازین و مفاهیم فکر خود در فکر دیگریست. به عبارت دیگر، محدود و نفی کردن حقیقت دیگریست. تمسّك و چسبیدن ما به کاربرد اصطلاحات و مفاهیم واحد، نشانگر آنست که روان و ذهن ما به وحشت دچار شده است و ترس از آن داریم که حقیقت خود را از دست بدهیم؛ زیرا خودمان را با اصطلاحات واحدی، عینیّت مطلق داده ایم که تصرّف پذیر می باشند.

یکی دیگر از روشهای گسستن، ارزش بیشتر دادن به واقعیّت کردار در برابر اصول و اوامر دین کتابی و ایدئولوژیکی می باشد. کردار نباید تنها با معیارهای موجود در اصول دین کتابی یا ایدئولوژیکی سنجیده شود؛ بلکه آموزه ها *(هر چیزی که برای ما محتوی ی حقیقت هست)* باید همچنین با گوهر

عمل سنجیده شود. گوهر هر عملی، خود به خود، گونه ای عصیان است؛ زیرا با تعالیم و اصول عقیده، انطباق کامل ندارد و کلّیّه ی موسسین عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و احزاب و سازمانها، این حقیقت را می دانند. تلاش آنها برای کنترل رفتار انسانها که بایستی با عقیده یا ایدئولوژی یا دین، منطبق باشند، نشانگر آنست که عمل هر مؤمن و معتقد، انحراف دائم و نقض پی در پی ی عقیده است؛ زیرا عمل در سرشت خود، روند گسستن را پنهان می کند.

« جمالی »، استدلال می کند چیزی که انسان را از گسستن، منع می کند، مخنّث مزاج بودن انسانهاست. معتکفی و روحیه ی کناره گیری در وجود ماست. همچنین تظاهر به ایمان، نشان دهنده ی تعصّب ما در عقیده و ایدئولوژی و دین است. دشمن شکّ ورزی که روش دیگری از گسستن می باشد، ایمان نیست؛ بلکه وابستگیها می باشند.

عادت به شکّ از عادت به ایمان، بسیار مضرتر است؛ زیرا شکّ را نقض و آن را تهی مایه می کند. فقط شکّی ارزش دارد و پُر مایه است که انسان را به تفکر بیانگیزد و روح را جوینده بار آورد. چگونه می توان چنین عادت ویرانگرانه ای را رها کرد ؟. « جمالی » پاسخ می دهد که روند بریدن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب فقط با پشت سرگذاشتن *« مجموعه ی تضادها »* امکانپذیر است؛ زیرا جنبشی است پایان ناپذیر برای به فراسوی تضادهای معرفت انسانی رفتن.

ایمان آوردن به هر عقیده یا ایدئولوژی یا دین، اوّلین قدم و نخستین علّت برای تحجّر و سنگواره شدن آن عقیده و دین و ایدئولوژی می باشد و هر نوع ایمان و یقینی در ثابت ماندنش، آزادی ی روح را از بین می برد و فکر را در تنگنا و سکون مطلق نگه می دارد. هر روح بزرگ و آزاد اندیش، پیش از آنکه به عقیده ای یا ایدئولوژیی یا دینی، دل بسپارد، باید جسارت و چابکی ی خود را در روشهای گسستن از آن عقیده به محک بزند.

گسستن فقط با کاربرد یک روش، برای مثال، عصیان یا شکّ ورزی ممکن نیست؛ بلکه در هر زمینه ای باید روشی دیگر به کار برد. بر شالوده ی تفکرات انگیزشی ی « جمالی »، حقیقت در تحقّق تاریخی – مادّی اش به عقیده و ایدئولوژی و دین، تبدیل می شود. حقیقتی که تا حدّ عقیده، سقوط و افول کند بی گمان، زهر کُشنده ای است برای ذهن و روان انسان. به همین دلیل است که بزرگترین مبارزان راه حقیقت و آزادی، خطرناک ترین و مستبدّترین دشمنان حقیقت و آزادی از آب در می آیند. آنان که می خواهند با عقاید و مذاهب و ایدئولوژیهایشان، دنیا و مردم را تغییر بدهند، خیلی سریع به حقوق انسانی ی افراد، تجاوز و آن را سرکوب می کنند. آنها از یاد می برند که هر انسانی، حقّ دارد و می تواند که خودش به همّت خودش، افکار و اعتقاداتش را تغییر بدهد. هیچکس حقّ ندارد به نام آزادی و حقیقت، انسان دیگری را مجبور کند که تغییر عقیده و مرام و دین بدهد؛ زیرا این کار نیز، استبدادگری ی مطلق است.

یک دین یا عقیده یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی را موقعی می توان پذیرفت که آزادی ی رها کردن انسان را بدون هر گونه فشاری، تضمین کرده باشد. هر آموزه ای که بخواهد انسان را به دلیل

گسستن از او، به گناهکار شدن و علیه حقیقت قیام کردن متهم کند، راه آزادی را می بندد؛ زیرا با پذیرش هر آموزه ای، حقّ گسستن ما پایمال می شود. عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب ، جنبش شكّ ورزی را از پروسه ی آزاد اندیشی، دور می کنند و با جهت دادن آن، جنبش شكّ ورزی را در تصرّف و تملّك خود در می آورند. آن شکّی که در عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، زندانی است، البته شکّی دروغین و بی خاصیّت و منحرف است که نقش انگیزنده به معرفت را از آن زدوده اند. شكّ باید از تجربیّات عمیق انسان بجوشد.

ب)- بازمانی و بت سازی

« جمالی » در انبوه پاره - اندیشه های خود، مکرّر در باره ی مسئله ی بازمانی و بت سازی، سخن رانده و نشان داده است که پای بستن به هر فکری باعث می شود که وسیع ترین فکر به تنگ ترین و مستبدّترین فکر در جامعه تبدیل شود. جایی که حقیقت و ایمان خشك، حکومت می کند، اندیشه، هیچ بُردی ندارد. وقتی که ما نمی توانیم دو فکر مغایر و متّضاد را در مغز خود، جمع کنیم یا آنها را در کنار هم بشکیبیم، نخواهیم توانست در اجتماع خود با افرادی که دارای دیدگاهها و عقاید گوناگون هستند، مدارا باشیم.

تنوّع و گوناگونی و فردیّت در اجتماع به گشوده فکری و روحیه ی جویندگی، بازبسته است. مغز و روان بسته و متحجّر، اجتماع را از داشتن افراد گوناگون و متفکّر، محروم می کند. آن که خود را به یك دستگاه فکری یا دینی یا ایدئولوژیکی گرفتار می کند، به ناتوانی ی آفرینشگرانه ی مغز خود، اعتراف آگاهانه و آشکار می کند و چنانچه بکوشد دیگری را نیز به عقاید خود فرا خواند، نازا کننده ی روح و مغز دیگری از آب در می آید و می خواهد که دانسته یا نادانسته، دیگری را در همرنگ سازی ی با خود، به تنفر از آزاد اندیشی سوق دهد.

کلّیّه ی فرقه های عقیدتی و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، انسان را عادت می دهند که هر چیزی را فقط با میزان ثابت و جاودانه ی آنها بسنجد و در باره اش قضاوت کند و هیچگاه تجربیّات مستقیم خود را چه از راه واقعیّات بیرونی چه از راه رویدادهای درونی، سنجه ی قضاوت قرار ندهد. به همین دلیل، آنها آمادگی ی شگفت انگیزی دارند که پا به پای تحوّلات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، رنگ و پوست تازه تر و قوی تری به خود بگیرند؛ یعنی اینکه ظاهر عوض می شود؛ ولی اسارت فکری به جای خود باقی است و فرد مومن و معتقد، مزه ی آزادی را نمی چشد؛ زیرا گمان می کند که پوست جدید، نامش آزادی است.

ما با پابستگی به هر فکر یا عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی، ذهن و روان خود را به حالت سنگ خارا در می آوریم. خود را از تجربه ی مستقیم و اصیل واقعیّات (چه درونی چه بیرونی) می

گسلیم که روان و جنبان هستند. فکری که در وجود ما، سنگسان شد، ما را از به خود آمدن باز خواهد داشت. مبارزه علیه افکار و عقاید سنگ شده به معنای، مبارزه علیه خود ماست. کیست که چنین مبارزه ای را بر تابد ؟ . تا زمانی که گوهر خود را به جنبش در نیاورده ایم از اسارت افکار و عقاید سنگشده در خود، آزاد نخواهیم شد.

شاید هیچ شیوه ی بریدن از فکر یا عقیده یا ایدئولوژی یا دینی، زیباتر و ظریف تر و نیرومندتر از بازی کردن با آن نباشد. بازی کردن که روشی دیگر از گسستن می باشد ما را به سوی گشوده فکری سوق می دهد؛ طوری که با دور انداختن عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، هیچگاه حسّ تحقیر یا نفرت یا فریب خوردن از آنها را نخواهیم داشت. عمیق ترین افکار و عقاید خود را می توان همچون غبار از خود فرو افشاند. از بزرگترین دلبستگیهای خود می توان با زدن تبسّمی فرا گذشت. بر فراز سراسر اعتبارات و مقتدرترین مراجع و مقدّسات و تابوها می توان چون پرنده ای سبکبال، پرواز کرد. آنان که برای گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به انقلاب و کودتا نیاز دارند، هنوز دوران ابتدایی خود را در بریدن می پیمایند و گسستن از وابستگیها برایشان هنوز دوزخ روح می باشد.

« جمالی » با ژرف نگری در جنب – و جوشهای اندیشه در تاریخ تحوّلات فکری و روانی و اجتماعی بشر، به این نتیجه رسیده است که تاریخ فکر، گشت – و – گذار کردن در انواع وابستگیهای ذهنی و روحی انسانها، با گامنوردی در ارزشها و افکار و عقاید و ایدئولوژیهای گوناگون و همزمان و همپای با آن، گسستن از تک – تک آنهاست. ما در روند تاریخ، در جنبش گسستن از مذاهب و ایدئولوژیها، نا آگاهانه، روشهای گوناگون گسستن را در عمل به کار می بریم و می آزماییم.

فلسفیدن، کاربست آگاهانه ی روشهای گوناگون گسستن در ذهن و روان می باشد. فلسفیدن، جنبشی است برای بریدن آگاهانه از ارزشهای متحجّر شده ی انسانی و تا زمانی که هر متفکّر و فیلسوفی می کوشد ارزشهای پوسیده ی حاکم بر ذهن و روان مردم اجتماع را در هم فرو کوبد، توجّهی نیز برای بنا کردن منظومه های فکری ندارد.

هر فلسفه ای در مرحله ی منظومه سازی، جنبشی انحطاطی را در خود می آغازد. فلسفه، نگرش بی عقیدگانست؛ یعنی نگرشی است که نمی تواند به عقیده، تبدیل شود و می کوشد که نگرش بماند. هر گونه وابستگی و گرایش به عقیده یا دینی یا ایدئولوژیی، زمانی پویا و زنده می ماند که پیوسته، امکانهای گسستن را در خود بیازماید. دین و ایدئولوژی و جهانبینی با میدان دادن به فلسفه ی آزاد(نه فلسفه ی آلتی) می تواند زنده و پویا بماند؛ ولی بدون پذیرش فلسفه ی آزاد، به تعصّب و خام – باوری تبدیل می شود و سرانجام از پا در می آید.

اگر فلسفه ای، ابزار عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژیی بشود ما را از اندیشیدن بازخواهد داشت تا بتواند عقیده و ایدئولوژی و دین را در ذهن و روان ما تقدیس و تمجید کند. تاریخ فلسفه، تاریخ تلاش انسان برای گسستن و واژگونسازی ی عقاید و افکار و بینشها و ارزشهای استوار و نیز زدودن تقدیسها و

رهایی از دیدگاههای سنگشده و گریز از خیالات جنون آور و امیدهای کاذب می باشد که ذهن و روان ما را اسیر و بنده ی خود کرده اند.

فلسفیدن، آموختن شیوه ی نبرد با معرفتهای نیمه مرده و چشم پوشی از رعایت و ملاحظه ی هر چیزی است که در پیرامون ما، ناجنبا و سُست و ویرانگر پا بر جا مانده است. فلسفه و عرفان در پی آنند که با بیرون ریختن لاشه های پوسیده ی عقاید و افکار سترونساز، ذهن و روح انسان را زنده و شاد نگاه دارند؛ زیرا گوهر فلسفیدن، جنبش است که اصلی اهریمنی می باشد. بزرگترین هنر و افتخار فیلسوف آزاد اندیش به آنست که هیچ عقیده و ایدئولوژی و دین یا افکار هیچ فیلسوفی نمی توانند بر آگاهبود و روان او، حکومت کنند؛ زیرا وی خویشاندیش است و جستجوگر.

۳)- نقش اسطوره ها (= بُندادها) در روندِ فلسفیدن

در جهان ارتباطی – تکنیکی – اینترنتی امروز به نظر می رسد که اسطوره (= بُنداد) ها به گذشته ای بسیار دور تعلّق دارند و با زندگی ی روزمره ی انسان، هیچگونه نقش و مناسبتی ندارند. امّا چنین نظری بسیار خام است؛ زیرا نقش اسطوره (= بُنداد) ها در مناسبات بشری از آغاز شکل گیری زندگی جمعی انسانها تا امروز و فرداها همچنان زنده و پویا و تعیین کننده ی رفتارها بوده است و گسترش روشها و امکانهای علم، تأثیری در کرد –و –کار اسطوره (= بُنداد) ها نخواهند داشت.

در نگاه نخست، بسیاری از مدّعیان پژوهش علمی، اسطوره (= بُنداد) ها را به نام افسانه یا قصّه یا موهومات یا خیالبافیهای بشر قلمداد می کنند. آنها را پدیده ای می شمارند که نمی توان همچون دیگر پدیده های طبیعی آزمایش کرد و به ساختار شان پی برد.

« جمالی » می اندیشد که اسطوره (= بُنداد) ها از واقعیّتهای ملموس و معیّن و بسیار ژرف پیرامون انسانها و نیز از اعماق احساس و خیالها و رویاهای انگیزنده ی انسان، سرچشمه می گیرند و به علم، هیچ ربطی ندارند. اسطوره (= بُنداد) ها پیوسته در تلاشند تا بیانها و گفتارهایی را در باره ی واقعیّت راز آمیز آشکار کنند و هستی ی آنها را نباید به چیزی دیگر نسبت داد؛ جز به گوهر خود آنها.

اسطوره (= بُنداد) ها نه اختراع هستند نه تصویر خیالی یا افسانه ای برخاسته از چیزی عجیب و غریب. محتوای هر اسطوره (= بُنداد)، آنقدر عمیق و گوناگون و لایه – لایه و غنی و چشمگیر است که به تنهایی می تواند معنای خودش را در گوهرش حمل کند و آن را وا تاباند و برای پی بردن به بُنمایه های آن به توضیح و مشکل گشایی از راه مفاهیم علمی نیازی نیست؛ زیرا اسطوره (= بُنداد)، خود واقعیّت یا به عبارت دیگر، ژرفای *« گوهریک »* هستی است که یکی از عناصر خیره کننده و معمّایی آن، شگفتی می باشد.

سرچشمه ی برداشت اسطوره (= بُنداد)ای، شایان تفکّر ژرف است؛ زیرا از معنای پدیده ها و اشیاء، ریشه می گیرد. به این شکل که اشیا و پدیده ها، هر روز، معنایی کاملا تازه و جدید می دهند با آنکه همانی هستند که قبلا بودند و معانی ی جدید آنها زیر ضرباهنگ سر– اندیشه ای [= ایده] دیگر می آیند که به انسان امکان می دهد تا از اشیا و پدیده ها، برداشت دیگری داشته باشد سوای برداشتی که پیشتر داشته است. در حالیکه بنیان علم، سازمان دادن تجربیّات بشری در سلسله ای از مفاهیم است که در اثر تک بُعدی بودن معنای آنها می کوشد واقعیّات را به شیوه ای تجربه کند که در مفاهیم تک بُعدی بگنجند. بدینسان رابطه ی واقعیّت با مفهوم به تنگ سازی ی واقعیّت و گرفتن تنوّع و طیف از واقعیّت می انجامد؛ ولی اسطوره (= بُنداد)، سازمان دادن تجربه ای است که از واقعیّات، انگیخته و در تصاویر گنجانیده می شود. بعضی از تصاویر به مفاهیم بسیار نزدیک هستند؛ یعنی ابعاد کمتر و طبعا روشن تری

دارند. تنوّع و سرشاری و طیف که گوهر هر واقعیّتی هست با تاریکی سر –و –کار دارد و تاریکی را می توان از کثرت زدود. روشنسازی ی واقعیّات در مفاهیم علمی، پیوسته با نفی کثرت و تنوّع و طیف، همراه است.

« جمالی » بر این اندیشه است که درکِ جهان را از راه مفاهیم نمی توان بطور مطلق، جانشین درکِ جهان از راه تصاویر کرد. فلسفه ای که بر مفاهیم بنا شده باشد، تصاویری آشکار یا پنهان در خود دارد؛ همانطور که اسطوره (=بُنداد) ها در کنار یا در پسزمینه ی تصاویر، مفاهیم را پنهان دارند. جدا کردن علم از اسطوره (=بُنداد) به چالش علم و اسطوره (=بُنداد) انجامید؛ ولی امروزه، فراسوی این مرحله هستیم و می توانیم علم و اسطوره (=بُنداد) را باز در کنار یکدیگر به کار ببریم. مسئله، انتخاب علم یا اسطوره (=بُنداد) (مفهوم یا تصویر) نیست؛ بلکه اینست که در کدام دامنه از معرفت باید تجربیّات علمی را به کار برد و در کدام دامنه، اسطوره (=بُنداد) را. یا اینکه در کدام دامنه می توان از پیوند آن دو به هم، بهره برد. بنابر این در کنار روش علمی که دیالکتیکِ میان واقعیّات و مفاهیم است، ما بی نیاز از روش اسطوره (=بُنداد) ای نمی شویم که دیالکتیکِ میان واقعیّات و تصاویر هست. منحصرکردن درکِ دنیا از راه مفاهیم، غنای تجربیّات و واقعیّات را نابود می کند. همانسان که درکِ دنیا و انسان و واقعیّات و زندگی از راه تصاویر، کاستیهایی دارد، درکِ دنیا و واقعیّات زندگی از راه مفاهیم نیز کاستیهایی دارد.

در بطن افسانه ها، انسان، آرزو می کند که اندیشه یا خیالی در آنی کوتاه و در صحنه ای کوچکِ از میدان واقعیّت، حقیقت یابد. افسانه ها با آرزوهای عمیق و ناشناخته ی بشر، پیوند تنگاتنگ دارند. افسانه ها به انسان، آرامش روانی ی خاصّی می بخشند و ذهنیّت فرد را از انباشتگی و درهم پیچیدگی ی فشارهای فکری، لحظه ای آزاد می کنند و امکان آن را نیز دارند که به شکل ناگهانی به خواست و نیاز انسان، وا گردانده شوند و بخواهند که مناسبات جامعه ی بشری را تغییر بدهند. افسانه ها می توانند ویژگی ی معمّایی به خود بگیرند و دارای دو چهره ی تاریک و روشن باشند. آنها می توانند روند تفکّر را که با پدیده ها و مفاهیم، سر –و –کار دارد، به گوشه ای برانند و تخیّل انسان را به کار اندازند تا انسان را در حالت بیداری به دامنه ی رویا و خیال ببرند.

آرزوهایی که در روان و مغز انسانها سرکوفته شوند و به واقعیّت نپیوندند، در افسانه ها به شکل مفهوم یا تصویر کامل، پدیدار می شوند و به ابزاری وا گردانده می شوند که قادر است از واقعیّتهای روزمره و حاکم بر ذهنیّت و روان اجتماع، انتقاد کنند. پیوند آرزوها با افسانه ها، خواستی است که در « پیش –*آگاهبود* » انسان، نهفته است و هنوز به آگاهبود انسان، راه نیافته است؛ ولی در سپیده دم آگاهبود به سر می برد.

آرزوها همچنین فقط بیانگر خواست فروکوفته و برآورده نشده نیستند؛ بلکه نوید دهنده ی خواستهای تازه ای هستند که در آینده از افق واقعیّات سر بر خواهند زد. معمّای آرزوها، آمیختگی ی خواست بازداشته شده و آبستن به زاییده شدن است که هنوز در واقعیّت دوران، ناپیدا و بر آورده نشده

است. از راه افسانه ها می توان پنهان از حکومتگران نالایق و ستمگر و نیز عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، در دل مردم، تخمه ی آرزوها را پراکند و آنها را به آرزو کردن ترغیب کرد؛ یعنی آرزوهایی که می توانند به خواستهای فردی - اجتماعی واگردانده شوند. آرزوها، بسیار فراخ دامنه و نامعیّن و رنگارنگ هستند و می توانند به شکل ایده آلهای ژرف و پُر مایه، روزی از خاك جامعه سر بر آورند.

انسان، چشمه ی افسانه آفرینی است و در اعماق وجودش، افسانه ها را دوست می دارد. در اصل، زندگی در افسانه هاست که پیدایش می یابد و حقیقت در افسانه ها، گم شده است. به همین دلیل است که انسانها در افسانه ها به دنبال حقیقت گمشده ی خود می باشند و این راز افسونگری افسانه ها می باشد که هم در راه زندگی، دام می گسترند هم جاذبه ای پر قدرت هستند برای زندگی. واقعگرایان، افسانه ای را که افسونگر است به نام دروغ و پنداشت خام و چیزی ساختگی، بدنام و بی ارزش می کنند تا حقّانیّت آرزوهای بشری را از آن بگیرند.

یك تفاوت افسانه با اسطوره (=بُنداد) آنست که افسانه، حقیقتی است که اگر چه از لحاظ آموزه ی ایدئولوژیکی یا دینی ی حاکم بر ذهن و روان مردم، دروغ و ساختگی خوانده می شود، مجاز است به خیال مردم راه بیابد و در دامنه ی تنگی (در میدانی که نشانگر جداسازی ی آن از پهنای زندگی است) در نظر گرفته شود؛ ولی با آگاهی داشتن از اینکه دروغ و ساختگی است.

اسطوره (=بُنداد) که در زبانها و فرهنگ ایرانی به آن، « بُن - دَهش » میگویند، بیان روند آفرینش از بُن و بیخ گوهر وجودی خویش است. انسان در فضای اسطوره (=بُنداد) در جُست -و- جوی بُن زندگی می باشد. در آن جا حقیقت را می جوید؛ ولی همین که اسطوره (=بُنداد) به افسانه بودن متّهم شود، این ویژگی را از دست می دهد و زشت و مسخ می شود. تحقیر کنندگان و مسخ سازان اسطوره (=بُنداد) که می کوشند اسطوره (=بُنداد) ها را به افسانه، تقلیل دهند در اصل، در خدمت قدرتهای بی لیاقت و ستمگر حاکم بر اجتماعند که برآنند حقیقت یا آموزه ی خود را بر ذهن و روان مردم، چیره کنند. آنها وجود حقیقت افسونگر را در اسطوره (=بُنداد) ها تاب نمی آورند و آن را به افسانه بودن تقلیل می دهند. تحوّل و تقلیل اسطوره (=بُنداد) به افسانه، یك مبارزه است. ایدئولوژی و دین قدرتخواه، اسطوره (=بُنداد) را به نام افسانه، بی ارزش می کند. پیامد چنین کاری آنست که حقیقت اسطوره (=بُنداد) ای از این به بعد در میان افسانه ها پنهان می شود؛ در نتیجه از کشش اسطوره (=بُنداد) به دلیل آمیزش با افسانه ها کاسته خواهد شد.

« جمالی » در بازشکافی ی مغزه ی اسطوره (=بُنداد) های ایران، سنگ تمام گذاشته است. وی کاری را آغازیده است که هیچکس در تاریخ ما از لحاظ فلسفی به این وسعت و پُرمایگی به آن نپرداخته است. وی از راه کاوشها و ژرف - نگریهای دلیرانه اش در باره ی اسطوره (=بُنداد) های ایران به این نتیجه رسیده است که انسان، اثری و کرداری و محصولی و فکری را می پسندد و از آن یاد می کند که به او جان می بخشد و او را نیرومند و جوان و زایا و بارآور می کند؛ زیرا یاد از آن عمل و فکر در روان

انسان، جان را جادو می کند. یاد کردن، جوان و زاینده شدن است. اسطوره (=بُنداد) های هر ملّتی، نقش اصلی خود را در همین از سر جان بخشیدن به مردم جامعه و جوانسازی ی روحیّه ی آنها ایفا می کنند. اسطوره (=بُنداد) ها، جان و روان و زندگی انسان را به باززایی، جادو می کنند.

بُن هر انسانی بر شالوده ی خویشزایی و آفرینندگی استوار است. مفهوم خویشزایی در تفکّرات « جمالی »، بدین معناست که انسان بایستی مبانی ی آگاهبود خود را به دست خویش پی بریزد و بر شالوده ی تجربه ها و احساس و استعدادها و توانائیهای خودش رفتار کند. یاد از بُن، در اصل، گرایش به سوی بُنی است که فراسوی تاریخی می باشد از بهر خویشزایی آگاهبود. انسان در هر جای تاریخی و زمانی و اجتماعی و سیاسی که باشد از بُن خود، یاد می کند. زندگی، مایه و بُن است. نسل حاضر، بُن و مایه است برای آفرینندگی.

نخستین تجربیّات مایه ای با ما، رابطه ی انگیزندگی دارند. تاریخ و سنّت و گذشته و میراث فرهنگی و آثار دینی و علمی و باستانی، همه در نقش انگیزنده هایی هستند که می توانند بر نسل زنده ی معاصر تأثیرگذار باشند و ما را زاینده بار آورند؛ نه آنکه ذهنیّت و روان ما را متعیّن بکنند و با ما رابطه ی حاکمیّتی داشته باشند.

« جمالی »، مناسبات ما را با نسلهای گذشته، اینگونه ارزیابی می کند که ما اکنونیان، مایه و جان خودزا هستیم و تابع تاریخ و سنّت و فرهنگ و اعتقادات و نیز تابع اندیشه های حقوقی و دینی ی نسلهای گذشته نیستیم. بُن اسطوره (=بُنداد) ای، با نخستین رویدادهای تاریخی در جامعه ی خود، فرق اساسی دارد. هر چیزی که در تاریخ، آغاز، شمرده می شود، برای ما، بُن به حساب نمی آید. گذشته و سیر تاریخ و فرهنگ و فلسفه و دین و گفتارهای پدران و نیاکان ما، ذهنیّت و روان ما را متعیّن نمی کنند، به ما صورت و هدف نمی دهند؛ بلکه آنها درختانی از بُنها بوده اند که به ما از نو، تخمه می دهند. ما پوسته و خاشاک آنان را دور می ریزیم و مغزه ی آنها را اخذ می کنیم و باز می پروریم. آن تخمه های فکری را که آنها به ما می دهند برای ما فقط حکم *« یاد –انگیزنده »* را دارند.

ما با یاد از گذشته و تاریخ و سنّت و فرهنگ و دین فقط به خویشزایی، انگیخته می شویم. توجّه به اندیشه ها و یادمانده های آنها برای یافتن نیروهای انگیزنده است؛ نه برای وراثت تمامیّت گذشته و حمل آن بر ذهن و روانمان. مهم نیست که اسلام و زرتشتیگری و مارکسیسم یا تمدّن باختر زمین، چه بوده اند و چه چیزهایی را با خود به سرزمین ما آورده اند و چه به جا نهاده اند. مهم اینست که ما از کدام عناصر و زمینه ها به تفکّر و خویشزایی، انگیخته می شویم. ما باید چیزهایی را در آرا و کردار گذشتگان بجوییم و بپسندیم که ما را به آفرینش آگاهبود خویش بیانگیزانند.

هسته ی تجربیّات گذشتگان می توانند امکانهای انگیزندگی را در ما و در آیندگان، ایجاد کنند. هسته ی تجربیّات نیاکان ما، مایه ای هستند که از نو، جوانه می زنند. اسطوره (=بُنداد)، دُرُست، بُن یا مایه ی تجربیّات را به ما می دهد. امکانهای به یادگار مانده از گذشتگان، انگیزشی هستند برای

جُست – و –جوی پیدایش آگاهبود خود. اکنونیان می کوشند و می جویند تا امکانهای نهفته و تاریك را در دوران خود، واقعیّت ببخشند.
« جمالی » در روند تفکّرات انگیزشی ی خود، پی برده است که بیش از هزار سال است که اسطوره (=بُنداد) های سامی، سدّ عظیمی در راه بازگشت اسطوره (=بُنداد) های ایرانی بر افراشته اند و این روزها نیز اسطوره (=بُنداد) های یونانی در قالب روشها و آموزه های جامعه شناختی و اقتصادی و سیاسی اقتباس کرده؛ نه انگیخته شده، از سرزمینهای باختر زمین برآنند که این راه را به شکلی دیگر ببندند. به همین دلیل، او تاکید می کند که تصاویر و نمادها در اسطوره (=بُنداد) های ایرانی باید به معرفت و موسیقی و ادبیّات و رقص و نقّاشی و پیکرتراشی و تئاتر و فیلم، راه بیابند تا امکانهای ژرف و تأثیرگذار خود را پدیدار کنند. اسطوره (=بُنداد) های ایرانی برای رستاخیزشان نه تنها با اسلام رویارو می شوند؛ بلکه همچنین شیوه های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی غرب را نیز کنار خواهند زد که در درون خود، از اسطوره (=بُنداد) ها و بُنمایه های فرهنگ یونانی – مسیحی انباشته هستند.

الف)– تصویر انسان در فرهنگ ایرانی

ایده آل ایرانی از تصویر انسان، « جمشید جم » هست. این ایده آل از ژرفای گوهر ایرانی، تراویده و زاییده شده است. معرفت جمشیدی که شناختن دردها و بندهای انسان در گیتی و نیز کشف چاره ی دردها و یاری دادن انسان برای آزاد شدن از گرفتاریها و بندها از راه کاربست خرد باشد، بزرگترین ایده آل سیاسی و حکومتی مردم ایران هست و خواهد ماند. در بطن فرهنگ ایرانی، انسان باید به اراده ی خود تکیه کند و با خرد خود که کلید همه ی بندهاست، دردها را بزداید و خوش بودن را برای همه ی انسانها در گیتی ممکن سازد.
پیام ایرانی، بسیار بشر دوستانه است. ایرانی می خواهد که همه ی انسانها برای آفریدن بهشت بر روی زمین با هم، همکاری کنند. این ایده ی بلند پایه می تواند ما را به اندیشه های بزرگ اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی بیانگیزد. ایرانی، بزرگترین وظیفه ی حکومت را زُدودن دردها و خوشباشی در گیتی با تکیه به خرد مهرگستر انسانی می داند و از همان نخستین روزهای شکوفایی فرهنگش، فرمانروایی گیتایی می خواسته است.
« جمشید جم »، همه ی مردم را از راه نیروی انگیزنده ی فرّ خویش، جوان می کند. وی که آغازگر فرهنگ است، نیروی شاداب کننده و جوانسازنده دارد. همه ی مردم را باید به شادابی ی جوانی انگیخت تا بتوان به فرهنگ جمشیدی رسید. ایرانی بودن؛ یعنی فرهنگ جمشیدی داشتن.
از روزی که حکومتگران بی لیاقت و ستمگر در همداستانی با موبدان قدرت طلب تلاش کردند « جمشید جم » ؛ یعنی نخستین تصویر ایده آلی فرهنگ ایران را تبعید کنند، تباهی و حقارت بر ذهنیّت

و رفتار و روان ایرانی چیره شد. برای رستاخیز فرهنگ ایران باید تصویر « جمشید جم »، باز از نو در ذهنیّت و روان ملّت ایران از ناآگاهبود به آگاهبود راه یابد. سر- اندیشه ی« فرّ » با « تصویرجمشید جم »، گره خورده است و نیروی کششی ی جوانسازنده دارد. در اصل، تراویدنی و آبی می باشد و مانند آب با جان بخشیدن، روان انسانها را تر و تازه می کند.

تصویر انگیزنده ی جمشید ، دارنده ی نیروی تازه سازنده و جان بخشنده و جوانی آور و آهنگسازی است. ایده آل کشور پروری و جهانپروری، ایده آل همیشگی ی ایرانی می ماند تا جهانی بسازد که همه در آن، جوان و شاداب باشند؛ زیرا جوانی، دلیر بودن در خویشاندیشی و پروردن و ساختن بهشت در گیتی به دست خود و خواست خود است.

« جمالی » بر این اندیشه است که ایرانی، خویشکاری ی گوهر خود را در این می دانسته است که میان ملل جهان، نماد مهر و آشتی باشد. مهرورزی در میان ملل و آشتی دادن آنها بدون زورگویی و قدرتورزی، ایده آل ایرانی است. ایرانی در پی آن بوده است که بداند چه می تواند باشد و چه می خواهد باشد. به همین سبب، هر لحظه در جُست -و -جو می باشد و آرزو می کند، چیزی باشد که نبوده است. بدینسان هیچگاه صورتی از قبل، نداشته و ندارد. کشیدن یك صورت از انسان، سبب طرد آزادی شده است.

هر اخلاق و حکومت و نظام و قانون و فلسفه و علم و دین، تصویری نهفته از انسان در خود دارد و با آشکار کردن آن تصویر ایده آلی است که می توان دید آن اخلاق و حکومت و قانون و فلسفه و دین و علم می خواهد انسان را به چه شکلی درآورد. باید برای دگرگون ساختن نظامهای سیاسی و حقوقی و اقتصادی و اجتماعی و دینی، تصویر دیگری از انسان در ذهنیّت و روان مردم، ریشه بدواند.

در ایران، تصویری [= تصویر جمشید جم] ورای عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب از انسان وجود دارد که پیشینه ی بسیار کهنسالی در ژرفای روان ایرانی دارد و ما می توانیم بر پایه ی این تصویر ایده آلی، حکومتی بیافرینیم که ورای عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب باشد. تصویر انسان سرشار یا انسانی که از مرز افکار و اعتقادات و دیدگاهها و منافع و امتیازات خود فرا می گذرد یا انسانی که گوهر خود را در سرنوشت سازترین موقعیّتها فرا می افشاند، می توان دید که چهره ی همان خدای بی صورت را دارد. بدون چنین تصویری از انسان نمی توان آزادی را در جامعه به واقعیّت واگرداند. « جمشید جم »، فرزند سیمرغی است که به قول « عطّار نیشابوری »، هر تصویری از او، سوای خود اوست.

« جمالی » در روند بازشناسی ی تصویر انسان در فرهنگ ایرانی تاکید می کند تا تصویری از انسان در ذهن و روان مردم، ریشه ی ژرف ندوانیده باشد و برای آنها در هر موقعیّتی از زندگی، حضور مداوم ذهنی و روانی نداشته باشد، اصول و قواعد و تبصره های حقوق بشر، بی محتوا خواهند بود. وی می گوید در هر انسانی به طور کلّی، ویژگی ی جهانداری و شاهنشاهی و نیرومندی هست. بدین معنا که « فرّ » از هر انسانی می تابد و می تواند سرچشمه ی پیوند دهنده ی انسانها به همدیگر و همچنین سرچشمه ی

نظم و حقوق و معرفت باشد؛ زیرا از گوهر انسان است که معرفت و حقیقت و حقوق و قوانین و نظم سیاسی می روید و فرا می جوشد.

فرهنگ جهان آرای ایران، حکم و امر را به رسمیّت نمی شناسد؛ بلکه انگیختن را شیوه ی دُرُست فرمانروایی می داند؛ زیرا به آزادی در گوهر انسان، یقین دارد. انسان آزاد منش، انسانی است که فقط به انگیخته شدن نیاز دارد. برترین آرمانهای فرهنگ ایرانی، « *مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی* » هستند. راستی، پیدایش گوهر انسان در آزمایش و فریب است. پیدایش گوهر خود در اجتماع و سیاست و دین، درد آفرین است؛ زیرا نیك بودن فردی، پیامدش سوگمندی است. برای پیدایش نیکی از گوهر خود باید درد کشیدن را پذیرفت. پیدایش هنرهای فردی با حکومت و نهادهای دینی و اقتصادی و اجتماعی و قانونی ی مسلّم و مطلق پنداشته شده، سازگار و همخوان نیستند .

انسان در فرهنگ ایرانی، پیوند دو گونه خرد (*خرد انگیزنده و خرد گسترنده*) است و تنش این دو خرد گوناگون با هم و پیوندهای متفاوت و گذرای این دو خرد هست که مسئله ی کلیدی تفکّر می باشند. مسئله برای ایرانی، نفی و زُدودن و سرکوبی یکی از این دو خرد نیست؛ بلکه همتازی این دو با هم است. بدون تنش و آمیزش این دو خرد، انسان و فرهنگ، آفریننده نمی شوند.

در فرهنگ ایرانی، هر انسانی بر شالوده ی گوهرش، بزرگی جو است و جُستن بزرگی خود، چیزی سوای رویش انسان از تخمه ی وجودش نیست. بزرگی جویی، یك تلاش درونی و رویشی و زایشی برای یافتن و پدیدار کردن چهره ی ناپیدا و نامعلوم خود است. تلاش برای گستردن خودی است که در تاریکی هست. انسان، بُنی هست که غنای گوهری دارد. به همین سبب، گوهر او، تاریك است و تعریف ناپذیر. تعریف انسان که به روشهای تحقیقی بازبسته است، بی کم — و — کاست، تنگ و محدود می باشد.

« جمالی » در کنکاشهای خود در باره مسئله ی مهر و تنش آن با داد، استدلال می کند، انسانی که سیاست و حکومت باید با او شروع شود، برایش مسئله ی انتخاب میان گزند ناپذیری جان و زندگی یا داد به معنای کیفر، طرح می گردد. نقش اساسی حکومت، پروردن همه ی جانها در این گیتی و نرساندن گزند به هیچیك از جانداران است. فرمانروا بایستی پروردگار باشد؛ زیرا خرد سیمرغی و فرهیخته در تنش میان دو ارزش داد و مهر یا داد و قداست جان در بُن بست قرار می گیرد.

بن بست خرد در ناممکن بودن ترکیب دو ضدّ یا دو ارزش با هم، سبب برخورد وجودی یا برخورد بُنمایه ای و تخمه ای و گوهری انسان می شود. انتخاب داد به معنای کیفری فقط به طور کوتاه و گذرا، ممکن است؛ ولی بلافاصله بایستی به مهر (به اصل قداست جان) و به داد به معنای آفرینش و آفرینندگی بازگشت. گزینش اصلی، مهر است. فقط این گزینش می تواند با اقدامات دادگرانه ی محدود و کوتاه، کارگذار شود، آنهم به شرط آنکه داد کیفری به هدف نگاهداری مهر و پرورش جان باشد. فقط آن کیفر و جزایی پذیرفته می شود که آماجش، تداوم مهرورزی باشد.

حکومت و سیاست، موقعی حقّانیّت دارند که تنش میان داد و مهر، با برتری دادن اصل مهر، پایان پذیرد؛ زیرا زمانی که داد در مولّفه ی کیفری و جزایی و بالاخره در معنای عدل توزیعی نمودار شود، در مسئله ی سیاست و حقوق و اقتصاد با مهر و قداست جان در تضاد قرار می گیرد و این تضاد، تضاد حکومتی و سیاسی است که بر آنست برای کیفر دادن یا دادگزاری، جان را بیازارد .

در فرهنگ ایرانی، خوبی (= بهی) آنست که بهمنشی (= به خرد) ما بتواند اضداد را در اجتماع بطور آفریننده به هم پیوند دهد و بدی آنست که خرد ما نتواند اضداد را در اجتماع و تاریخ بطور آفریننده، پیوند دهد. بدی در اثر این ناتوانی پدید می آید. بهمنشی که همان نیروی همبستگی زا می باشد، مهر است و بدون بهمنشی نمی توان داد را آفرید. مسئله ی ایرانی، برگزیدن میان خوب و بد نیست؛ بلکه اولویّت مهر برای ایرانی، بدیهی و تزلزل ناپذیر و تغییر ناپذیر و نسبی ناشدنی است. قداست جان برای او، یك اصل مطلق است. مهر و داد یا با هم، همبسته اند یا با هم یکسانند. در اخلاق ایرانی نمی توان میان مهر و داد، یکی را انتخاب کرد؛ بلکه مهر،گوهر اصلی است. قداست جان، گوهریست؛ نه ارزشی. مهر،گوهر اصلی انسان هست و داد، روند گسترش مهرورزی است.

« جمالی » بر این اندیشه است که داد در آغاز، روند آفرینش بوده است که با پیدایش، سر — و — کار دارد. گوهر هر چیزی و فردی و واقعه ای، زمانی پدیدار می شود که از دیگر چیزها و افراد و وقایع، مشخّص و متمایز و جدا شود؛ یعنی با هم، مرز پیدا کنند. به عبارت دیگر، از هم، گسسته و بریده شوند. هر چیزی را که داد در پیدایش، از هم بریده و پاره کرده، مهر باید باز به هم بپیوندانَد. بنابر این، تقسیم و کثرت و اختلاف و تنش و تشخّص و انفراد و خویشیابی باید به سطحی ارتقا یابد که نیروهای پیوند دهی، دوباره همدیگر را باز یابند تا داد، واقعیّت پذیر شود. بدینسان خرد سیمرغی انسان که کلید همه ی بندهاست، باید داد را اجرا کند؛ یعنی اینکه انسان، دادورز و دادگستر و داور باشد. داوری کردن *(با قضاوت کردن فرق ریشه ای دارد)*، پیوند دادن چیزهاییست که در قضاوت کیفری و جزا دادن از هم پاره و جدا می شوند.

ایرانی بر این آرمان ژرف خویش قرنهاست که پا می فشارد و ایستادگی می کند تا دادورزی ی فرمانروایان دارنده ی فرّ و سزاواری فردی، سرانجام به مهرورزی بیانجامد. هر اندیشیدنی و هر داوریی، بریدن مفاهیم و واقعیّات و انسانها از هم است که تبعیض و امتیاز و شکافتگی می آورد و باید از راه منیدن (= منش به) همبستگی آنها را شتاب بخشید و آنها را به هم پیوند داد. قضاوت کردن در دادگاههای جزایی باید با برتری ی مهر، کیفرداد انسان مجرم را مشخّص کند؛ نه آنکه قضاوت و جزا و کیفرداد به نفی مهر بکشد و اجرای قانون، مهرورزی و پیوندهای اجتماعی را نابود کند.

استوار ماندن بر مهرورزی و اجرای داد به رغم هجوم همه ی تیره بختیها و بلایا چه از سوی خودی چه از سوی بیگانه و نیز به رغم قدرتورزی مرجعیّتهای معتبر اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، ایده آل ایرانی است. رسالت ایرانی، پیوند دادن مهرورزی و دادگری و خردورزی و نیرومندی روانی و نیز

برتری دادن آنها بر هر گونه جنگ و خونریزی و مبارزه و ستیز می باشد. ایرانی می داند که تنها با داد نمی توان مسائل اجتماعی و سیاسی را حلّ و فصل کرد؛ بلکه به مهر و همبستگی نیز نیاز است. دادگری بدون مهرورزی ناممکن است و مهر در اجتماع، فراتر از اصل داد است؛ زیرا برای تقسیم عادلانه ی یک چیز میان انسانها، هم آن چیز را باید برید و هم مردم را از یکدیگرگسست و تک – تک کرد؛ ولی نه مردم را می توان تقسیم کرد نه می توان خوشی ی مشترک اجتماعی را به میلیونها قسمت، پاره کرد؛ زیرا از بریدن، رشک و آز، پدید می آیند.

در فرهنگ ایرانی، حکومتی حقّانیّت دارد که حکمرانانش نیروی پیوند دهنده ی اضداد را داشته باشند؛ زیرا با پیدایش گوهر افراد است که اختلاف و تنش و کشمکش نیز به وجود می آید. به همین سبب، داد باید نقش دومش را به عهده بگیرد که پیوستن پاره ها و شکافته ها و منفرد ساخته ها و مختلف شده های عقیدتی و قومی و فکری می باشد. حکومتگران با واقعیّت دادن به عدالت توزیعی، مردم را از هم می گسلند و متمایز می کنند؛ ولی در حقیقت، نقش اصلیشان را که پیوند دادن گسستگیها و پارگیهاست نیز باید عملی کنند تا حقّانیّت حاکمیّتشان از سوی مردم، تضمین شود.

ب)- پیشینیان و افکار مایه ای

فرهنگ ایرانی، تصویری، سوای تصویری که باختر زمینیان در تئوریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خود، ارایه داده اند از انسان ارایه می دهد. اینکه اساتید دانشگاهی ما در رویارویی با گنجینه ی فرهنگی ی ایرانزمین، سراسر فعالیّتهای قلمی ی خود را در چارچوب لغت شناسی و پژوهشهای دستور زبانی، مقیّد و محدود می کنند، مانع آفرینندگی ی گوهر خودشان از مایه های فرهنگی ی ایران می شوند. آنها با چشم دوختن به مرجعیّت علمی و تحلیلی ی باخترزمینیان، انگیخته شدن از بُنپارهای فرهنگی ی جامعه ی خود را غیر علمی (؟!) ارزیابی می کنند. در کنار آنها، ایرانشناسان بیگانه نیز از نیرومندی ی فراگسترنده ی فرهنگ ایرانی می هراسند و به همان مباحث لغوی اکتفا می کنند؛ زیرا آنها با فرهنگ ایرانی، رابطه ی رستاخیزی ندارند.

در بازکاوی و تاویل اسطوره (=بُنداد) های ایران،، نیاکان ما در تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای، به بسیاری از تجربیّات اصیل و مایه ای خود، پیکری زیبا و چشمگیر داده اند. درک فراگیر حقیقت انسانی به نوسان میان خرد و خیال یا مفهوم و تصویر، نیاز دارد. چنین است که آنها بسیاری از تجربیّات مایه ای را در اسطوره (=بُنداد) ها باز تابانده اند. اسطوره (=بُنداد) هایی که سرشار از اندیشه های فلسفی هستند. بر عکس پنداشت باطل کسانی که با تفکر اسطوره (=بُنداد) ای – فلسفی، هیچگونه آشنایی ندارند، مفاهیم و تصاویر و نیز خرد و خیال، دو دامنه ی بریده و جدا از هم نیستند؛ بلکه در هر تصویری، تخمه هایی از مفاهیم، پاشیده شده و در هر مفهومی، زمینه ای ناپیدا از تصاویر، پنهان شده است.

در حقیقت، تفکّر فلسفی در زهدان اسطوره (=بُنداد) ها آغاز می شود. تخمه ی فلسفیدن، پیش از آنکه انضباطی ویژه برای اندیشیدن بشود در زهدان اسطوره (=بُنداد) ها پرورده و بزرگ شده است.

مایه های فرهنگی و هنری و دینی و فلسفی و حقوقی هر ملّتی در تصاویر اسطوره (=بُنداد) هایشان، پدید آمده اند و راه گذر از تصویر اسطوره (=بُنداد) ای به مفاهیم فلسفی فقط با تأویل انگیزنده به تفکّر آن تصاویر، امکانپذیر است. تفکّر فلسفی ی ایران، بدون مایه گرفتن از اسطوره (=بُنداد) های ایران، اعتبار نخواهد داشت. فلسفه ی ایرانی باید بر تصاویر اسطوره (=بُنداد) های پُر مغز و سرشار از غنای فکری مردم میهن ما استوار شود تا کارکردهای اجتماعی و کشوری و جهانی داشته باشد.

« جمالی »، سیمای انسان را در فرهنگ ایرانی، بسیار ظریف و دقیق از لابلای متون درهمریخته و تاریك و معمّایی هزاره ها بیرون کشیده و آنها را در ذهن و روان خودش، پروریده و مغزه ی فکری آنها را از نو، به کلام در آورده است. ملّتهای بزرگ و کهنسالی همچون مردم ایرانزمین، هزاره ها بر شالوده ی تجربیّات مایه ای ی خود زیسته اند. تجربیّاتی که در اسطوره (=بُنداد) ها باز تابیده شده اند و تا امروز از گزند زمان در امان مانده اند.

انسانها به پشتوانه ی آگاهبود تاریخی نزیستند که اندیشه ای نو - پرداخته می باشد که از دوران « *گئورگ ویلهلم هگل (۱۷۷۰ – ۱۸۳۱ م.)* » به این سو، شکل گرفته است. اینکه ما نمی توانیم باور کنیم که اسطوره (=بُنداد) هایمان محتویّات غنی و عالی دارند، همه برخاسته از ناباوری به خود و ناباوری به ژرف فرهنگ ایران و ناباوری به شعور و فهم پدران و نیاکانمان است. تجربیّاتی که در اسطوره (=بُنداد) ها نهفته اند، تجربیّات کلّ ملّت است؛ نه تجربیّات خصوصی ی یك فرد یا شخصیّت تاریخی. اسطوره (=بُنداد)، زاییده ی تجربیّات مایه ای ملّت است؛ نه ساخته و پرداخته چند نفر از برگزیدگان جامعه. هر تصویر اسطوره (=بُنداد) ای، آینده را بیشتر از سراسر وقایع تاریخی متعیّن می کند.

فرهنگ ملّی که در هر جامعه ای می روید و از تجربه ها و روان و مغز مردم می جوشد، در تصاویری درك می شود که در چارچوب اسطوره (=بُنداد) ها، پروریده شده اند. تنها جایی که می توان تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای را فهمید و به ژرف آنها راه یافت، زمین روان انسانهایی است که اسطوره (=بُنداد) ها از آن، ریشه گرفته اند؛ یعنی حقیقتی که ما اکنونیان باید با تیز بینی تمام در برابر دیدگان خود داشته باشیم.

اسطوره (=بُنداد) ها در آغاز زندگی مردم هر جامعه ای، تلاشی بودند برای محسوس کردن درك کلّی از جهان و زندگی؛ زیرا مفاهیم راسیونالیستی هنوز برای کاربست اندیشه، آماده نبودند و در نتیجه، انسانها از تصاویر استفاده می کردند. تجربیّات مایه ای را به طور کلّی، هیچگاه نمی توان در مفاهیم کامل و بی عیب و نقص گنجانید. فلسفه، تکرار همان جنبش نخستینی است که در دامنه ی اسطوره (=بُنداد) ها، متصوّر شده بود. فلسفه، مادر تمام تفکّراتیست که در دامنه ی مفاهیم، صورت می گیرد. گوهر فلسفه و اسطوره (=بُنداد) را به دشواری می توان از هم جدا کرد و در گستره ی فرهنگ ایران،

این دو، تا کنون از هم جدا ناپذیر مانده اند و آنگاه که تفکّر فلسفی از سر جبر و ناچاری از اسطوره (= بُنداد) و دین جدا شد، آخرین پایگاه خود را در شعر یافت. هنوز که هنوز است زنده ترین و اصیل ترین تفکّرات فلسفی ی ما را باید در دیوان شاعران کلاسیك ایران، جُست — و — جو کرد.

اسطوره (= بُنداد)، حافظه ی آموزه ها و معرفتها نیست؛ بلکه نگاهبان خمیر مایه هایی است که یك ملّت را می پرورد و برمیآورد. تجربیّات مایه ای، آزمونهایی هستند که هر ملّتی را در حالت تخمیر شدن فکری نگاه می دارند و سبب زایش و آفرینش اندیشه های نو در مغز و روان افراد آن ملّت می شوند.

زن / مادر در تفکّر اسطوره (= بُنداد) ای، نماد تخمیر همیشگی و زادن و آفریدن تازه به تازه است. تجربیّات مایه ای، بُن یا مادر یا تخمه ی همه ی تجربیّات و رویدادها و تفکّرات و کردار مردم هر سرزمینی هستند. هر ملّتی به دلیل وحدت تجربیّات مایه ای خود، امکان باززایی فرهنگی دارد. اگر تاریخ به گذشته ی ملّت می نگرد، اسطوره (= بُنداد) ها به دلیل آنکه آبستن تجربیّات مایه ای هستند، زادگاه آینده ی آن ملّت می باشند. تاریخ را می توان به اسطوره (= بُنداد) ها استحاله داد. برهه هایی از تاریخ یك جامعه که تأثیر شدید دارند، ماهیّت تاریخی خود را به زودی از دست می دهند و شکل اسطوره (= بُنداد) به خود می گیرند؛ یعنی اینکه افراد آن جامعه، دیگر به درك تاریخی آن برهه و اتّفاقات، تمایل ندارند و ماهیّت تاریخی آن را فراموش می کنند تا میان رویدادها و اشخاص، مناسبات اسطوره (= بُنداد) ای جایگزین مناسبات تاریخی گردد.

هر چیزی که در تاریخ، نسبی و مبهم و ضعیف و پراکنده است در اسطوره (= بُنداد)، ناب و جمع و روشن و چشمگیر می شود. به همین سبب، انسانها بر آنند که تاریخ را از آیینه وار بودن بی طرفانه اش خارج کنند؛ زیرا هر چیزی را فقط می نماید؛ ولی اسطوره (= بُنداد) می تواند به یك توانمایه ی انگیزاننده در آینده، تبدیل شود. اسطوره (= بُنداد)، نیروی انگیزاننده به تفکّر است؛ نه آیینه. برهه ای را که ملّت به اسطوره (= بُنداد) وا می گرداند، به نزدیکی و دوری ی زمانی — تاریخی بازبسته نیست. چه بسا مردم از وقایعی که همین دیروز اتّفاق افتاده اند، اسطوره (= بُنداد) می سازند در حالیکه وقایع و کردارهایی که صدها یا هزاران سال پیش، بارها، روی داده اند، از آستانه ی تاریخ بودن نمی گذرند. درك چنین برهه هایی از تاریخ را که شکل اسطوره (= بُنداد) به خود می گیرند، نمی توان از راه تاریخ آن ملّت، فهم پذیر و تأویل کرد؛ بلکه آنها را می توان فقط از چشم انداز اسطوره (= بُنداد) های آن ملّت، شناخت و فهمید که در تار — و — پود کردارها و ذهنیّت افراد آن ملّت، زنده و کارگذار هستند.

نباید از یاد برد که اسطوره (= بُنداد) ها به واقعیّت چند چهره ی زندگی نزدیکترند و سبب می شوند که ما هر از چند گاه از مذاهب و تئوریها و ایدئولوژیهای عقلی به دامنه ی اسطوره (= بُنداد) ها بگریزیم تا بتوانیم سیمای حقیقی ی زندگی ی خود را از نو، کشف کنیم. درك و فهم چگونگی ی پیوسته بودن گذشته و آینده در زمان حال، تاریخ می باشد و کشف پیوستگی و زنجیره ی امروز با دیروز،

شالوده ی تاریخ است. از این نظر، درك و فهم رویاها و ناکجا آبادها و بهشتهای خیالی ی دیروز برای درك و فهم امروز و فردای ما ضروریست.

اسطوره (=بُنداد) ها با بافت پایدار فکری – روانی ی جامعه پیوند دارند. از راه فهمیدن مغزه ی اسطوره (=بُنداد) ها ست که می توان رستاخیز اجتماعی و سیاسی و دینی و فکری را در جامعه ی خود آغاز کرد. اسطوره (=بُنداد) برای یاد کردن از گذشته های سپری شده نیست؛ بلکه زیستن با دیدگاههای همه ی اعصار است. کسی که با چشمهای گوناگون همه ی اعصار می تواند ببیند و حسّ کند و بیندیشد، بدون آنکه معیار فکری و احساسی و اخلاقی و فرهنگی یك عصر را بر عصر دیگر برتری بدهد یا شیوه های احساسی و فکری و فرهنگی و اجتماعی و رفتاری را با همه ی تضادهایشان در خود جمع کند و شخصیّت واحد خود را حفظ کند، می تواند احساس تاریخی داشته باشد. احساس تاریخی، دیدن با هزاران چشم است و انسانی که فقط با دو چشم می بیند، در حقیقت کور است و هیچ نمی بیند.

پ)- فلسفیدن و تجربه های ملّی

در روند فلسفیدن نه تنها هیچگونه آغازگاه مطلقی وجود ندارد؛ بلکه تجربه های مایه ای انسانها را نیز نمی توان بدانگونه که در علوم طبیعی – ریاضی معمول است به مفاهیم عقلانی ی یکدست و یکسان و همتراز و جهانشمول، انتقال داد. فیلسوف باید به انسانها نشان بدهد که چه چیزی، حقیقت نیست. او باید در همه ی گفته ها و شنیده ها و خوانده ها و دانسته ها به کشف چیزی بپردازد که حقیقت نیست و دیگران را به حال خود بگذارد تا بتوانند به تنهایی، فراسوی دامنه های بی حقیقتی گفته ها و شنیده ها و خوانده ها، حقیقت را به تن خویش بجویند.

اگر رستاخیز فکری ی غرب در شعار «*آزمایش و خطا*»، خلاصه می شود. جوانشدگی و رستاخیز فرهنگ ایران در شعار «*آزمون و فریب*»، خلاصه می شود؛ زیرا خطا با دامنه ی عقل، سر – و – کار دارد؛ ولی فریب با سراسر وجود انسان. زندگانی اجتماعی بیشتر به فریب،گره خورده است؛ نه به خطا. به دلیل آنکه در رویدادهای زندگی، تمام وجود انسان است که با رویدادها، گلاویز می شود. هر معرفت پایه ای را می توان فقط از راه آزمودن و کشف فریبها به چنگ آورد.

از دیدگاه «جمالی»، متفکّر در باره ی هر اندیشه ی نخستین، به اندیشیدن دوباره در باره ی آن می پردازد و هیچگاه اندیشیدن را به تعویق نمی اندازد تا سرتاسر چیزی را که تا کنون، اندیشیده شده است، بداند و بفهمد. برخورد با هر فکری و تصویری و واقعه ای، زمانی به نام یك رویارویی فلسفی به شمار می آید که بتواند در ذهنیّت و روان انسان، تجربه های عمیق و مایه ای پدید آورد. از هر فکری حتّا ضعیف و سطحی و ناچیز می توان ناگهان و یکباره در ذهن و روان خود به تجربه ای ژرف و نیرومند و مستقل رسید.

فلسفیدنِ انگیزشی

تفکّر فلسفی با رویدادهای فکری سر — و — کار دارد و از تاریکی ی تجربه های مایه ای می روید و در روشنایی مفاهیمی به خود چهره می آراید که انسان در رویارویی با واقعیّات و محسوسات، تجربه می کند. بینش فلسفی، روییدن از تجربیّات مایه ای است که در دورترین زمانها و مکانها و انسانها و تاریکترین گوشه های روان و احساس و نیز در گمنام ترین مسائل و تنشهای انسانی، همچنین در راز آمیزترین رویدادهای فرهنگی و دینی و سیاسی به شکل تخمه درآمده اند. تفکّر فلسفی از تجربیّات زمینی و خاکی ترین تجربیّات انسانی فرا می روید.

بینش فلسفی به معنای دیده افکندن به چیزهایی نیست که دور از دوران ما بوده اند. از هر چیزی، بینش فلسفی پیدا کردن، روییدن ذهنیّت و روان ما در آن چیز است. بینش ما باید همانند گیاهی باشد که در خاك هر چیز، ریشه می زند و از ژرفای آن، فرا می روید. به همین دلیل، زمانی بینش فلسفی خواهیم داشت که با تجربه های مایه ای خود، در گوهر آن چیز و از ژرف آن چیز برویم. چنین تفکّری به تجربیّات مایه ای و نیز به مادر — تجربه ها، نیاز دارد.

تجربه های مایه ای ما، بُن ما هستند و ما بدون یافتن بُن خود نمی توانیم خویشبود خود را پدید آوریم. انسان با پیدایش آگاهبود خود از بُنش هست که به خود می آید. تجربه های مایه ای ما، در گذشته ی جامعه، پراکنده و در تاریکی ی رویدادها و افکار و شخصیّتها و پهلوانان اسطوره (=بُنداد) هایمان گم شده اند.

در گذشته های جامعه ی خود، به جُست — و — جوی ریشه ها و تخمه های فکری رفتن، سوای آن است که انسان بخواهد به دور هر چیز که گذشته است، هاله ای مقدّس بکشد. جُست — و — جو در تاریکی ی رویدادهای گذشته سوای بازگشت به سوی شیوه ی زندگی ی گذشتگان است. ما در گذشته ی جامعه ی خود، تجربه هایی را می جوییم که تخمه های آن تجربه ها در زمین روان جامعه، پاشیده و پراکنده و گم شده اند و با بررسی ی اسطوره (=بُنداد) ها، تخمه های گمشده در خود را می یابیم و از نو می پروریم.

تجربه ی مایه ای، « پیش — *داده / گذارده ی* » همه ی تجربیّات و بینشهای ماست که سایر تجربیّات را از گستره ی خود می زایاند و پدیدار می کند. تجربه های مایه ای در تاریخ، ضبط و ثبت نمی شوند؛ بلکه در اسطوره (=بُنداد) های آن ملّت، باقی و پایدار می مانند. برای تمییز دادن تجربه ی مایه ای از تجربه ی تاریخی می توان کلمه ی « پیش » را در این دو دامنه در نظر گرفت. « پیش »، در تاریخ، پیش به معنای زمانی است. تجربه ایست که پیشتر در زمان، روی داده است و باید آن تجربه را دوباره به ذهن آورد تا فراموش نشود؛ ولی اگر ملّت، چیزی را فراموش کند که در درازای تاریخ، تجربه کرده است، تخمه ی آن تجربه ها، پیش او زنده و پایدارند. او با پروراندن و شکوفا کردن تجربه های مایه ای می تواند زندگی ی خود را باز زاید و شکوفا کند.

در اسطوره (= بُنداد)، معنای پیش، تجربه ایست که پیش ماست. « پیش »، معنایش نزدیکی با هستی و با زندگی است؛ نه به معنای آنچه که از نظر تاریخی، سپری شده است. از چشم انداز اسطوره (= بُنداد) ای، تجربه ی مایه داری که در آغاز، در بُن روان و ذهنیّت یك ملّت روی داده است، همان تجربه ایست که پیش ماست و « پیش –*گذارده* » ی ماست.

« *پیشداد* » به معنای هر چیزی است که در مایه و بُن ما هست و تازه به تازه از نو، آفریده می شود. در اصل، ویژگیها و آفرینندگیهای ریشه ای است که در بُن ملّت هست و از دسترس و گذر زمان به دور است. به همین دلیل، یاد کردن تاریخی با یاد کردن اسطوره (= بُنداد) ای، فرقی کلّی با هم دارند. قوای روانی ی ما، تخمه هایی از تاریخ ملّت ماست. ما در تاریخ ملّت خود، کشف می کنیم چه اضدادی در ما، پوشیده شده اند که روزگاری در تاریخ ملّت ما، گسترش یافته بوده اند. سر- اندیشه هایی [= ایده] را می یابیم که می توانند در ما، ریشه بدوانند و سر برافرازند. در تاریخ ملّت خود، کشف می کنیم که چه قوایی در ما، از دیده ی ما، ناپیدا مانده اند. از راه تاریخ دگرگشتهای فکری و فرهنگی و اجتماعی ی ملّت خود است که می توانیم خود را بشناسیم. مسئله ی اساسی و فکری ی دوران ما، زنده کردن تفکّر اسطوره (= بُنداد) ای و رهانیدن تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای از پوسته های کهنه و ویرانگری است که به دور آنها پیچیده شده اند.

اسطوره (= بُنداد) ها، نمایانگر تجربه های بسیار ژرف و غنی هستند که در هیچ ایدئولوژی و دین و تئوری نمی گنجند. آنها نشان می دهند که تجربه های مایه ای انسانها چقدر دیو آسا و شگرف بوده اند. تجربه هایی که از تصاویر و کلمات و مفاهیم و نمادهای انسان، فوران می کنند و فرو می ریزند. یاد کردن از آغاز یا از بُن و از تخمه، انگیزه ای برای دوباره آغاز کردن و رستاخیز و نوزایی است. تصویر اسطوره (= بُنداد) ای در پی آن نیست تا چیزی را که در گذشته ی یك ملّت، اتفاق افتاده است از حافظه به آگاهبود بیاورد و آن را در ذهن، باز سازی کند؛ بلکه می کوشد تجربه های مایه ای و آفریننده و تخمه ای انسان را به یاد او بیاورد. یاد از تجربه های مایه ایست که انگیزه ای می شوند برای خویشزایی و آفرینندگی ی دوباره.

یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای، ترکیب دو عنصر متّضاد با همست که تکرار و تازگی ی آنها در لحظه ی یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای به هم می آمیزند. یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای با جهان پیدایشی سر – و – کار دارد و بر شالوده ی تصویر زایشی، درك می شود. عمل زاییده شدن و موجودی زنده را زاییدن، روندیست که تکرار می شود؛ ولی هر چیزی که زاییده می شود، تازه و نو و غیر تکراریست.

دو مفهوم رستاخیز و نوزایی که ریشه در تفکّرات دوره ی پیدایشی دارند، ترکیب این دو عنصر تکرار و تازگی ی با هم بوده اند. رستاخیز، یك تجربه ی زایشی و رویشی بوده است. بدین معنا که هر ملّتی از نو، تجربه ی آفرینندگی را در مغز و روان خود، عملی می کند و به رغم تکرار، چیزی را که می

آفریند، تازه و ناهمانند با چیزهایی می باشد که پیش از آن، آفریده است. تفکّر فلسفی تنها زمانی نمودار می شود که فیلسوف بتواند در روشن ترین فکرها و حقایق و اصول و مفاهیم و ویژگفتاره ها، تاریکی ی نهفته را بیابد و چشمش از شدّت روشنایی، کور نشود.

هر دستگاه فکری و فلسفی یا علمی یا دینی که می کوشد همه چیز را روشن کند، چشمان ما را نیز از راه تاریکیهایش، کور می کند؛ طوری که ما، دیگر نمی توانیم از طریق آن سیستم فکری یا دین یا ایدئولوژی، تاریکی را ببینیم و تناقض آن را با روشنایی تشخیص بدهیم. تاریکی را در روشنی دیدن و روشنی را در تاریکی یافتن، هنر اندیشیدن فلسفی است.

« جمالی » استدلال می کند که تفکّر فلسفی به انسان می آموزد هر چیزی که می تواند همه چیز را روشن کند، در ذاتش و در زیرش و در پشتش و در ریشه هایش تاریك و معمّایی است و انسان نباید به سبب نیروی روشنگرانه ی دین کتابی یا ایدئولوژی یا عقیده، چشمهایش را از دیدن تاریکیها غافل کند و از رفتن به تاریکی و کورمالی کردن و گم شدن و گمان بردن، ترسی داشته باشد؛ زیرا با دلیری در آزمودن و رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها است که همه ی حقایق و اصول و مفاهیم و بدیهیّات و علل و زیرساخت مسائل در برابر دیدگان ما آشکار می شوند و در تاریکیهاست که ما می آموزیم چگونه می توان راهی به سوی روشنایی جست.

ت)- اسطوره (=بُنداد / بُنداده) و فلسفه ی تاریخ

در باره ی تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای و آرمانهایی که در ژرفای روان و ذهنیّت معمّاوار انسانها وجود دارند، « جمالی » استدلال می کند که در تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای، بحث بر سر آرمان گوهری انسان است؛ یعنی هر چیزی که در ژرفای روان انسان هست و پایدار می ماند و نیز ایده آلی که انسان را جذب می کند و تأثیرش زنده و پویاست. شناخت ژرف تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای، شناخت ایده آلهایی است که انسان، هزاره ها به امید تحقّق دادن آنانست و رسیدن به ایده آلها، ضرورت تاریخی دارند؛ زیرا در روان و دل انسان، جای دارند.

اسطوره (=بُنداد) در ژرفایش، پدیده ی تاریخی نیست؛ بلکه تجربه ایست که در عمق آن، بازتاب می یابد. تجربه ای است که در ژرفای لایه های روان انسان، دریافته و نگاه داشته می شود؛ طوری که گذر زمان نمی تواند به آن آسیبی بزند. تجربه های مایه ای به قالب زمان، ریخته نمی شوند؛ گرچه پا به پای زمان، پویا و جاندار و کارگذار هستند. اسطوره (=بُنداد) ها خبر از رویدادهایی می دهند که در تاریخ رسمی ی حکومتگران ثبت نشده اند.

اسطوره (=بُنداد) ها در تضادشان با تاریخ رسمی، متمّم تاریخ بوده اند. هر تاریخی، اسطوره (= بُنداد) های ویژه ی خود را داراست که بدون آنها نمی توان تاریخ را فهمید. تاریخی که اسطوره (=

بُنداد) های ویژه ی خود را ندارد، سراسرش دروغ و ساختگی است. تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای هر چیزی را در خود، محفوظ داشته اند که تاریخ نمی توانسته است چگونگی ی رویداد آن را بنویسد و در جایی ثبت کند. تاریخ، یاد —اسطوره (=بُنداد) است؛ ولی با اسطوره (=بُنداد) در کنار یکدیگر دارای معنا هستند. از این نظر، چیزهایی که در تاریخ، نادرست، ثبت و نوشته شده اند، در تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای به شکل حقیقی، باز تابیده شده اند؛ هر چند که خاموش و بی زبانند. اسطوره (=بُنداد) ها ، رویدادهای ثبت ناشده و سخنهای ناگفته و فریاد لب — دوختگیها را در تصاویرشان، زنده و گویا و ملموس وا می تابانند.

اسطوره (=بُنداد) ها، رسواگر تاریخی هستند که مملوّ از تحریف و دروغ و مسخ سازی ی رویدادها می باشد. به همین سبب، فرهنگ هزاره های ما در تاریخ و اسناد معتبر و نشانه های مادّی اش، نابود و سر به نیست شده است؛ ولی در تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای، زنده و سخنگو، پایدار مانده اند. اسطوره (=بُنداد) ها، زاییده شده از تجربه های روانی و اجتماعی و فکری و سیاسی و ادبی ی هر ملّتی هستند. پادروی ی (= دیالکتیك) اسطوره (=بُنداد) و تاریخ؛ شیوه ی دُرُست سنجش پدیده های تاریخی است.

زایاندن فلسفه ی تاریخ از زهدان وقایع تاریخی با بازکاوی ی اسطوره (=بُنداد) ها امکانپذیر است. در تار —و — پود اسطوره (=بُنداد) ها، مسئله ی دوام به رغم تصادف گذرنده، مطرح می باشد که با تجربه های مستقیم انسانها و اجتماعات از رویدادها و پدیده ها، سر —و —کار دارد. پیوند اسطوره (= بُنداد) ها با آگاهبود هر ملّتی، رابطه ای گشوده و انعطاف پذیر و پویا و متقابل می باشد؛ یعنی جنبش تخمیری روند اندیشیدن انسان را در هر حالتی می نمایانند که هم ایده آل انسان را در بر دارند هم او را به تحوّلات روانی خودش می انگیزند تا فرد بتواند مغز و روان خود را برای آفرینش تازه به تازه یاری دهد. هر اسطوره (=بُنداد) ای به واسطه ی ویژگی ی انگیزندگی اش در ذهنیّت و روان انسان یا ملّت، معنا و محتوایی شگفت آور و ناگهانی می آفریند که می توان آن را در اجتماع شکوفاند و فرا گسترد.

ث)- ریشه ها و خویشاندیشی

هر گاه، « جمالی » در باره ی گذشته یا بُن یا ریشه های فرهنگی ملّت ایران سخن می راند؛ بلافاصله این توهّم ایجاد می شود که وی دلباخته ی ایران باستان و آرزومند شیوه ی زندگی ی گذشتگان می باشد. در حالیکه وی، سرسخت ترین سنجشگری است که به تفکّر آفرینشگرانه در گلاویزی ی با روشها و دیدگاهها و آرای پیشینیان روی آورده است. وی می گوید آغاز هر چیزی، روشن و مشخّص و ثابت است؛ ولی بُن ، ریشه هائیست که دور از دید انسان در تاریکی روییده اند.

آغاز، بریده است؛ ولی بُن ، پیوسته و ممتد است. مسئله ی اسطوره (=بُنداد) ها، شناختن بُنها می باشد؛ نه آغازها. آغاز، خود به خود، روشن است؛ ولی بُن در تاریکی است. بُن ، درهمتافتگی و سردرگمی در هزاران ریشه ی موی گونه است. پیدایش و آفرینش از بُن به معنای جُست –و –جوی حقیقت در تاریکیهاست. روند بُن – یابی ،گذشتن از روشنی واقعیّات به تاریکی ی بُنهاست. بررسی تاریخ، موقعی ارزش علمی و فکری دارد که هر پژوهشگر و متفکّری، روند پیدایش از بُنهای تاریك را جُست –و –جو کند؛ نه آنکه فقط وقایع روشن را به هم زنجیر کند.

پژوهش در گستره ی اسطوره (=بُنداد) ها، کشف کردن بُن معمّایی انسان در روند پیدایش خدایان و انکار آنهاست که کثرت و همبستگی ی آنها، نمایانگر گرایشها و جنبشها و خواستها و آرزوها و لایه های روان و گوهر ژرف و پُر نوسان ما هستند. انسان را هیچگاه نمی توان از راهِ آغازهایش شناخت؛ بلکه فقط از راه بُنها و ریشه هایش. نه آغازه های تاریخی ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق؛ بلکه بُنهای اسطوره (=بُنداد) ای ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق، ما را با فلسفه ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق آشنا می کند.

از راه اسطوره (=بُنداد) ها که اصول و بُنمایه ها را در خود دارند، می توان با تفکّر سیستماتیك و منطقی، قوانین حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و پرورشی و آموزشی و نیز نظام حکومتی را پی ریزی کرد. چنین کوششی باعث می شود که فرهنگ ایرانی دوباره آفریننده بشود تا از راه آفرینشهای ادبی و هنری و فکری ی تازه به تازه، مردم بتوانند رستاخیز نوزایی فرهنگ ایران را گسترش دهند.

در اسطوره (=بُنداد) هاست که تجلّیات جاوید آرزوها و ایده آلها و ترسها و نا امیدیها و هیجانات و کششهای پایدار روانی ی هر ملّتی نهفته است. یاد کردن اسطوره (=بُنداد) ای، نیروی انگیزنده به پیدایش از راه چند اندیشه ی تخمه ای می باشد. اسطوره (=بُنداد) ها، آیینه ی پیوند پیشامدها و شخصیّتها در طول هزاره ها نیستند؛ بلکه بازتابنده ی تصاویر و رویدادهایی هستند که مردم ما را به تفکّر در باره ی زندگی خود و کردارهایشان در گیتی می انگیخته است و هنوز نیز می انگیزانند.

در زمینه ی نقش تفکّر فلسفی در رویارویی با تجربیّات مایه ای، « جمالی » می اندیشد که کار فلسفه، نه ثابت کردن فکری یا دینی یا ایدئولوژیی یا تئوریی است نه رد کردن آنها. رسالت اصلی فلسفه اینست که هر تجربه ی مایه ای و تخمه های ژرف – اندیشیده را از اعماق روان فرهنگی ی ملّت، بیرون بیاورد و آنها را در مفاهیم خویشاندیشیده بپرورد. فلسفه با گشودن و فرا گستری ی تجربیّات مایه ای، مرزهای هر تجربه ای را در برابر تجربه های مایه ای دیگر، مشخّص و برجسته می کند که در دستگاههای عقیدتی و ایدئولوژیها و تئوریها و مذاهب دیگر، بیان و عبارت بندی شده اند.

تفکّر فلسفی نه تنها به کسی، قدرت ویژه ای نمی دهد؛ بلکه حقّانیّت کاربست بیداد گرانه را از هر قدرتورز بی لیاقت می گیرد. پذیرفتن تعریف برای فلسفه به معنای نفی آزادی ی تفکّر است. ملّتی که فلسفه ی خودش را از نو نمی آفریند، آزادی ی تفکّر نیز ندارد. تفکّر فلسفی به روند پرسشگری بازبسته

است که می توان به کمك آن، علیه معرفتهای گذشته و اکنون، مبارزه کرد؛ یعنی معرفتهایی که بر ذهنیّت مردم، حاکم مستبد و مطلق هستند تا از این راه، امکانی به دست آید که بتوان آزادیهای فردی و اجتماعی را در جامعه ی خود، پدیدار کرد.

در کاربست روشهای فلسفی ی برانگیخته از فرهنگ ایرانی، « جمالی » استدلال می کند که فرهنگ، خودجوشی ی گوهری ی هر ملّت هست. خود جوشی، پدیده ای گذرا نیست؛ بلکه جنبش ژرف گوهریست که از دهانه ی کنون برون می جوشد. خود جوشی، نماد ژرف – روی و جنبش گوهری در تاریکی ی هزاره هاست. خود جوشی؛ یعنی هر چیزی که بدون کار برد زور و امر از روان انسانها فرامی جوشد و در یکدیگر آمیخته می شود. شعر و موسیقی از خودجوشیها و خویشزاییهای روان و مغز مردم هر سرزمینی هستند.

روان، مفهومیست که با تن، متّضاد نیست؛ بلکه یگانه اند. از این نظر، فرهنگ با جوشش از بُن هر ملّت، سر – و – کار دارد. خودجوشی و خویشزایی ملّی در طول تاریخ می تواند از راه عناصر و عوامل ایستا و نیز اهرمهای منجمد کننده و سنگسازنده، خیلی سریع و پُر شتاب از حالت جوشندگی و زایندگی ی نو – به – نو باز داشته شود. دین شریعت شده و حکومت فرّ- ستیز می کوشند که دست در دست هم، روان ملّت را از خودجوشی و خویشزایی باز دارند تا قدرتخواهان بی لیاقت بتوانند بر مردم حکومت کنند؛ ولی فلسفه، جنبشی است که در گوهر خود، علیه همه ی سدّهایی می رزمد که برآنند آزادیهای خودجوش بشری را از رشد و شکوفایی باز دارند. خواه سدّهای باز دارنده در دین و حکومت، ریشه داشته باشند؛ خواه در سیاست و اقتصاد و اخلاق و ادبیّات. فلسفه مانند شعر، ریشه های زبانی و فرهنگی دارد و آماجش، پدیدار کردن خویشباشی ی هر ملّتی است که گرایشهای قدرتپرست می کوشند با تمام وسایل ممکن از پیدایش آن، جلوگیری کنند.

ج)- تاریکی ی مفهوم و پیچیدگی ی روان

خواننده باید در نظر داشته باشد که هر کجا، « جمالی » از تاریکی، سخن می راند، منظورش پیچیدگیها و معمّاها و مسائل ناگشوده و زمینه های نا کاویده می باشند که به تار – و – پود هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، آمیخته هستند. وقتی که وی می گوید ما برای کشف حقیقت باید به تاریکی برویم یا در تاریکی به کنکاش بپردازیم، منظورش گلاویز شدن با چهره های مرموز و پرسش انگیز تجربه های بشری است که در پسزمینه ی اصول تئوریها و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، پنهان شده اند. به همین دلیل، وی تأکید می کند که هر مفهومی به رغم روشنایی ظاهریش، تاریك است.

در جامعه ی فرهنگی، هر مفهومی در برگیرنده ی تاریخ تحوّلات روانی و فکری و اجتماعی و اقتصادی ی آن مفهوم نیز هست. به همین سبب در روشنایی مفهوم نباید ماند و به آن خرسند بود. هر

مفهوم واحدی، نمایانگر دگرگشتهای روانی و فکری متفاوت می باشد. هر تصویری یا نماد مشترکی در دو فرهنگ گوناگون با وجود اشتراک در بعضی از قسمتهای ملموس و محرز و آشکار بر ذهن و روان انسانهای آن دو فرهنگ، تأثیرات به غایت متفاوتی خواهد داشت.

چگونگی ی دگرگشتها و تغییرات هر مفهوم یا تصویر یا نماد بر ذهنیّت و روان و فکر مردم هر سرزمینی، نا آگاهبودانه روی می دهد و انسانها از هر چیزی که آگاهی دارند، همان قسمت ظاهری و سطحی ی مفاهیم است که می توان در باره اش از راه منطقی، خیلی روشن و واضح اندیشید؛ بدون آنکه انسان بخواهد تحوّلات ضدّ و نقیض هر مفهومی را در نظر بگیرد. در حالیکه تحوّلات روانی و فکریی که در بخش تاریک یا ناپیدای هر مفهومی روی می دهد، سراسر روان و فکر مردم را در ژرفای گوهرشان تغییر شکل داده است. متفکری که نتواند ریشه ی زیر زمینی و بسیار تاریک و مبهم دگرگشت هر مفهومی را تشخیص و تمییز بدهد، قادر نخواهد شد که زنده و پُر مغز در باره ی مسائل جامعه ی خود بیندیشد.

هر فلسفه ای، زمانی زنده و پویاست که در زبان مردم جامعه، اندیشیده شود؛ زیرا هر مفهومی در آن فلسفه می تواند تاریخ تحوّلات آگاهبودانه و نا آگاهبودانه ی روان و فکر مردم را در بر بگیرد و آنها را در مفاهیم خود باز تاباند. معنای هر اصطلاح را نمی توان به راحتی در زبان مردم دو سرزمین به دلیل تاریخ تحوّلات متفاوت از ژرفا به سطح آورد، در نتیجه، هر اصطلاحی، تأثیرات متفاوتی نیز بر ذهنیّت و روان دو ملّت دارد؛ ولو آنکه مفاهیم از چشم انداز فکری (آگاهبود) و منطقی با یکدیگر موازی باشند. تساوی معنای لغوی ی هر مفهوم در دو زبان (= در کتابهای لغت) تساوی ی دانه و خوشه ی آن مفهوم در زبان و فرهنگ دو ملّت نیست. محال است که بتوان دستگاهی فلسفی یا دینی یا ایدئولوژیکی را از زبان بیگانه به شکل مکانیکی مانند علوم طبیعی و ریاضی به زبان مردم خود انتقال داد. ما فقط می توانیم با هر دستگاه فلسفی در زبان بیگانگان رویارو شویم تا تجربیّات اصیل آنها را دریابیم و سپس بتوانیم مغزه ی تفکّرات فیلسوفان و متفکّران آنها را از نو در مفاهیم فرهنگ و زبان مردم خود باز اندیشیم.

فلسفه با مسئله ای خاص، پیوند جاودانه ندارد؛ بلکه مسئله ی خود را در جاهایی می جوید که حقیقت به خطرناک ترین وضع، گرفتار شده است. فلسفه، مسئله ی خود را گاهی در دین، گاهی در خود فلسفه، گاهی در سیاست، گاهی در اخلاق، گاهی در ادبیّات و شعر، گاهی در ایدئولوژیها و تئوریها، گاهی در هنر و اقتصاد و حقوق می یابد. فلسفه، زندگی ی کوچنده و گاه به گاه دارد. تفکّر فلسفی، موضوع بحث خود را در جایی می جوید که فریب با بی شرمی مطلق می کوشد که حقیقت را ابزار خود کند.

« جمالی » در روند فلسفیدن خود، می گوید برای هر دوره ای از تاریخ یک ملّت، زندگی به گردِ چند مفهوم از جفتهای اضداد می چرخند. تقسیم بندی ی پدیده های زندگی به گرد اضداد مخصوص و عمل کردن بر طبق اندیشه هایی که از چند گونه اضداد برمی خیزد، آگاهبود هر ملّتی را در هر دوره ای متعیّن می کند.

در تفکّر فلسفی باید هر ایرانی خودش به تنهایی و اصیل بیندیشد تا همدوش ملّتهای غربی باشیم و پا به پای آنها در باره ی مسائل خود و جهان، بیندیشیم؛ نه اینکه در کسب معلومات، مصرف کننده ی افکار نفهمیده و نگواریده آنها باشیم. رسیدن به جایگاه علمی آنها و پیشی گرفتن از آنها را نباید با فلسفیدن مشتبه کرد. با اخذ و ترجمه ی دستگاههای فلسفی ی آنها، ما اصیل نمی اندیشیم و به خود نمی آییم چه بسا از اصالت خود نیز دور می افتیم. علوم فرهنگی، برخوردگاه فلسفه با دانشهای طبیعی و ریاضی و تکنیکی هستند. ما بدون فلسفه ی اصیل خودمان که باید از اسطوره (=بُنداد) هایمان، ریشه بگیرد، هیچگاه نمی توانیم از علوم فرهنگی آنها بهره ببریم و بارور به تفکّر شویم. دانشهای ریاضی و طبیعی و تکنیکی را می توان از آنها کسب کرد؛ ولی فلسفه ی خود را باید به تن خویش پی ریخت. علوم فرهنگی ی بیگانگان، زمانی برای ملّت ما مفید و با ارزش خواهند شد که بر شالوده ی فلسفه ی ایرانی استوار باشند.

از نظر « جمالی »، برای آنکه بتوانیم فکری را بفهمیم که در گذشته های دور یا سرزمینهای دیگر، پروریده شده است، باید سراسر تجربه های روانی و وجودی (= مایه ای) را که با آن فکر متلازم بوده اند، دوباره در ذهن و روان خود بیدار و زنده کنیم؛ زیرا هر فکری از انسان در بستر تجربه های روانی وجودی قرار دارد. ما افکار عمیق و وسیع و پرمایه را به ندرت می توانیم دوباره بفهمیم؛ زیرا تکرار تجربه های عمیق و پُر دامنه، بسیار دشوار است. چنان افکاری را به سختی می توان به جایی دیگر انتقال داد. تجربیّات را نمی توان در دیگری مکانیک وار پدید آورد. چنان افکاری را نه می توان تدریس کرد نه می توان به دیگری تزریق کرد. از چنان افکاری فقط می توان به خویشاندیشی انگیخته شد.

۴)- بازکاوی و باز شناختِ بُنپارهای فرهنگ

من تلاش کرده ام که در این بخش از کتاب، دریچه ای کوچك بر گستره ای بسیار ژرف بگشایم که در روند تأمّلات « جمالی »، نقش برجسته ای دارد. وی یقین دارد که هر اندیشه ای و حسّی و تجربه ای و دیدگاهی که از زمین روان ما نروییده باشد، شکوفا و بارور نخواهد شد. در دوره هایی از تاریخ هر سرزمینی، تصاویری و افکاری و نکته هایی و قطعات فکریی و نادره گوییهایی و تك بیتهایی به شکل تخمه، پیدایش می یابند؛ ولی ناگسترده و ناتمام و نکاویده در بستر فرهنگ می مانند و شکفته نمی شوند یا هر باری که می رویند و می شکوفند غنا و طیف و سرشاری ی دیگری از خود نمودار می کنند. شکوفایی تخمه ها، هر بار نه تنها رستاخیزی می باشند؛ بلکه نوزایی آگاهبود نیز هستند.

اندیشه ی رستاخیز و آفرینندگی ی نو، با هم گره خورده است. رستاخیز، برخاستن مردگان از قبر نیست؛ بلکه زاییدن هنرها و افکار تازه هست. پژوهشهای زنده و آفریننده در باره ی دگرگشتهای تاریخی – اجتماعی ی ایران، باید کشف اندیشه های پُر مغز و گفتارهای انگیزنده به تفکّر باشند که در لایه های ژرف و درهمریخته ی فرهنگ مردم، پراکنده اند. تلاش از بهر بازیابی و پرورانیدن مایه های فکری، رسالت هر انسان خویشاندیش است؛ زیرا استقلال و خویشباشی ی ما به فرا گستری و باز اندیشی ی افکار مایه ای، بازبسته است.

الف)- باز زایی در زهدانِ تخمه های اندیشه

از نظر « جمالی »، ما برای رستاخیز فرهنگی ی خود به معلومات مدرسه ای نیازی نداریم؛ بلکه به اندیشه های بذرگونه نیاز داریم که جهانی تازه از آن برخیزد. جهان و انسان، هر دو، پیدایشی از تخمه هستند. انسان، تخمه ایست که از آن، معرفت و راستی و حقیقت و موسیقی و سرود و ترانه و کلمه می روید و ایده آل خود را در خودش و امتداد خودش می داند. نیکی و بهی، اوج چکاد پیدایش گیتی و گوهر انسان است. به عبارت دیگر، پیدایش با مهرورزی برابر است. پیدایش حقّ و راستی و حقیقت و شخصیّت و گوهر هر چیزی را نمی توان از کثرت و ستیز و دشمنی و اختلاف و تنش و کشمکش میان آنها جدا کرد.

پیدایش در همان غنائی که کثرت و گوناگونی دارد، ایجاد بند می کند و انسان با خرد مهرورز، مسئول گشودن بندهای پیدایش است. خرد سیمرغی ی انسان، کلید همه ی بندهاست. بر پایه ی استدلال « جمالی »، گاهگاهی باید تخمه های فکری را از نیاکان و پیشینیان خود گرفت و دوباره در مغز و روان خود کاشت و آنها را پرورد و تصحیح کرد و گسترد و خالص تر کرد و از نو آفرید.

در بستر فراز – و – نشیب سده هاست که می توان روشنی و برجستگی و گستردگی ی هر فکری را پیدا کرد؛ زیرا انسان، در تخمه، ریشه دارد. از تخمه است که گوهر او فرا می روید. تخمه، نماد امکان رستن و بالیدن از نو است. در بطنِ چیزی که روی می دهد، در وقایع تاریخی و فکری، تخمه هایی نیز هست که امکان رستن از نو و اَمکان نوزایی در باز رویی را دارند؛ ولی فقط به زمین و کاشتن و پروریدن نیاز دارند. جُستن و یافتن تخمه های فکری از خرمن گذشتگان و تاریخ و سُنّتها برای از نو رستن و از نو زیستن و زادن نو – هسته ها ضروریست؛ و گر نه بسیاری از آنچه که متعلّق به گذشته است، گذشتنی است. تخمه، آن قسمت از گذشته است که امکان دارد از نو بروید. سراسر گذشته، رستاخیز ندارد؛ بلکه تخمه هایی که از گذشته می ماند امکان رستاخیزی و نو آفرینی دارند.

« جمالی » در پاره – اندیشه های فلسفی ی خود بارها نشان داده است که بزرگترین فقرها، هیچ نداشتن نیست؛ بلکه ندانستن و نا آگاه بودن از این حقیقت است که ما چه چیزی داریم. ما ملّتی هستیم که فرهنگی بسیار پُر مایه داریم؛ ولی آن را نمی شناسیم و برای آنکه بتوان فرهنگ سرزمین خود را پیوسته، پویا و بالنده پرورید، باید آن را نو – به – نو، کشف کرد و به تملّك خویش درآورد؛ زیرا آنچه را که نتوانیم از نو باز زاییم و از آن فراتر بیافرینیم، دیر یا زود، گم خواهیم کرد.

با کاشتن تخمه ی فکر و ایده است که رستاخیزِ ناگهانی به نوآفرینی تبدیل می شود و تکرار به بی نظیری و نو اندیشی. ملّتی که ذهنیّت و کردارهای خودِ را از نو نمی آفریند، گوهر خود را گم خواهد کرد. دُرُست با گمشدگی ی فرهنگ، همه ی پروردگان آن نیز از گستره ی تاریخ، محو و ناپیدا خواهند شد. فرهنگ به باز زایی و پروریدن و آبیاری لحظه به لحظه بازبسته است؛ نه تعلیق و تحشیه نویسی بر میراث کتبی گذشتگان.

فقط از راه فراتر آفریدن در فرهنگ است که عظمت یك ملّت زنده و آفرینشگر در برابر جهانیان، آشکار می شود. تا نکوشیم در گستره ی بُنپارهای فرهنگ خود و باز اندیشی ی هسته های پویای آن به تن خویش، جوینده و متفکّر بار آییم، هیچگاه قادر نخواهیم شد که از سیطره ی فکری و سیاسی و اقتصادی بیگانگان، آزاد و مستقل شویم.

ب)- تار – و – پود فرهنگ

« جمالی » در روند اندیشیدن خود، تارهایی ظریف و باریك و متعیّن کننده ی هستی ی انسانها را تشخیص داده است که بیشتر ما از وجود آنها غافلیم یا سرسری از آنها می گذریم. بدین معنا که از دید او، فرهنگ در اصل، نیرو و ارزش و آرمان و احساس و عاطفه و گرایش و خیال و آرزویی است که از مرز

زمینه ای فراتر می رود و خود را از زادگاه و زهدانش مستقل و آزاد می کند که در آن، پیدایش یافته و پروریده شده است.

فرهنگ به هیچ عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهانبینیی تعلّق ندارد. هر ملّتی از راه خود جوشی و تجربه ی کورمال – کورمال تك – تك افراد از ژرفای مناسبات با یکدیگر، فرهنگ خود را پدید می آورد. فرهنگ است که خویشباشی ی ملّت را متعیّن و مشخّص می کند؛ زیرا ویژگیهای ارزشی و ایده آلها و احساس عالی و پاك و بسیار پُرمایه ای را داراست که در چارچوب هیچ ایدئولوژی یا دین کتابی یا سیستمی فکری به تنهایی محبوس و محدود نمی ماند. در اصل، همانند عطر گلهائیست که به رغم مرزبندی به هم می آمیزند و در اختیار همه قرار می گیرند. بنابر این، فرهنگ به هنرهایی اطلاق می شود که بی هیچ بریدگی از گوهر افراد یك جامعه، برون تراویده می شوند و با گفتارها و اندیشه ها و کردارهایی همخوان است که از سرشت آنها به پیرامون خود افشانده می شوند. فرهنگ، آن کشش مشترك همبسته است که همقصدی و همعزمی و همپسندی و همدوستی نیز خوانده می شود و در گوهرش، زاینده و انگیزنده به نوزایی هست.

از دیدگاه « جمالی »، برتری ی مسئله ی زندگی (= جان) بر هر حقیقتی، گوهر فرهنگ ایرانی است. زندگی، تنها پدیده ی مقدّس و بدترین گناه و ستم، آزردن جان است. اصل فرهنگ ایرانی، نیازردن جان و زندگی است بی هیچگونه مرز و قید و شرطی. هر گونه زندگی در این جهان باید از آسیب در امان باشد و با هیچ نامی و قانونی و قدرتی و دستوری نمی توان به این اصل مقدّس، تجاوز کرد.

فرهنگ ایرانی، با زیستن، آغاز می شود. در آغاز، یك تخمه است؛ یعنی اینکه زندگی، بُن هست. زیستن، روند همیشگی ی پیدایش است و به معنای آغاز فیزیکی نیست؛ بلکه جنبش هماره ی پیدایش و زایش است. اینکه جهان از یك تخمه، روییده است، بیان جنبش پیدایش از بُن زندگی است؛ نه آغاز زمانی ی کیهان. برترین نماد زندگی در فرهنگ ایرانی، روییدن می باشد که چیزی جز همان، زاییدن نیست. هر چه که از تخمه می روید، زنده است و جان دارد. معنای جان، زندگی است و ماندن ویژگفتاره های « *جان و جانان* » در فرهنگ ایرانی، ریشه ی ژرف این اندیشه ها را در روان و ناآگاهبود ایرانی نشان می دهد. مفهوم جان با همجانی، پیوند جدا ناپذیر دارد.

در چگونگی ی رشد و شکل گیری ی هر جامعه ای، فرهنگ یك ملّت، شیوه ی رفتار و گفتار و اندیشیدن و احساسی است که در اثر برخورد اقوام مختلف و جوامع و زبانها و طبقات و مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و فلسفه های مختلف و تلاش طولانی ی همزیستی و تفاهم با همدیگر، پیدایش یافته است. هر فرهنگی، دارای طیفی متنوّع و کثرتمند از ارزشها و مفاهیم و احساس و افکار و عقاید و معیارهای اخلاقی است که پرورندگان فرهنگ، تفاوتهای اخلاقی و سیاسی و قومی و اجتماعی و زبانی و فکری و عقیدتی خود را به نام اجزای گوناگون آن طیف در می یابند؛ نه به نام تضاد و جدایی و بیگانگی.

فرهنگ، یك جنبش و تلاش طولانیست که به رشدش ادامه می دهد تا هم باعث کثرتمندی در زمینه های مختلف شود، هم باعث همبستگی ی انسانها که در حالت طیفی به نام اجزای ضروری؛ ولی مختلف یك همبستگی به شمار می آیند و از یکدیگر جدا ناپذیر هستند. فرهنگ، ارزشهای متنوّع و طیف بندی و کثرتمندی و تسامح و تفاهم ایجاد می کند. روند فرهنگی، دُرُست بر خلاف عقاید و مذاهب و اقوام و معیارهای اخلاقی و ایدئولوژیهایی پیدایش می یابد و رشد می کند که در فکر انحصار حقیقت می باشند و برای سلطه ی خود بر دیگران تلاش می کنند. فرهنگ در بیغوله ها و درزها و شکافها و گوشه ها و مرزها و حاشیه ها جوانه می زند و پرورش می یابد.

فرهنگ سیاسی و حُقوقی و اخلاقی، بسیار غنی تر از تئوریهای حکومتی و طبقاتی و اجتماعی است که برای رژیمی یا طبقه ای یا لایه ای اجتماعی، حقّانیّت، جعل می کنند. فرهنگ، حاوی ی مایه و بُن و تخمه ی خویشزایی هر ملّت است که دامنه دارتر و غنی تر از همه ی سازمانهای حکومتی و اقتصادی و آموزشی و حقوقی و سپاهی است که در تاریخ آن ملّت به خود شکل گرفته اند.

ملّت در برهه هایی استثنایی و نادر، تجربه هایی مایه ای می کند که از سویی خود را در آن تجربه ها، در حالت یکپارچه و یگانه در می یابد و از سویی دیگر، تمامیّت و یکپارچگی ی ملّی در آن تجربه ها به حالتی می باشد که با تلنگر انگیزه ای درونی یا بیرونی، آفریننده می شوند. هر ملّتی به طور مداوم در درازای تاریخش، تجربه ی مایه ای نمی کند؛ بلکه تجربه های مایه ای، ناگهانی و نامنتظره و بسیار ژرف و فراگیر هستند.

آگاهبود متعیّن کننده ی خویشباشی ی هر ملّتی نه تنها با تجربه های مایه ای پیدایش می یابد؛ بلکه مردم با یاد کردن از بُنها و « *مایه – تجربه ها* »، زندگی ی خود را از نو، شالوده ریزی می کنند و آن را از نو می شکوفانند تا باز از نو، زاینده شوند و به رستاخیز فکری چنگ یابند. تجربه های مایه ای، مادر – تجربه های هر ملّتی هستند. ملّت با پیوند دوباره با مادر – تجربه ها، باز همان یکپارچگی و یگانگی ی گوهر خود را ناگهان با یك ضربه در می یابد و باز در خود، همان انگیزه ی آفرینندگی را بسیج و زنده می کند. در زهدانِ مادر – تجربه ها ، آینده و امکانات گسترش و بالیدن هر ملّتی نهفته است.

فرهنگ، بازتاب آیینه ای واقعیّات گذشته نیست که « *پس – نگرنده* » باشد؛ بلکه در گلاویزی با واقعیّات گذشته، در گوهر تاریك خود، آرمانهایی را برای آینده می پرورد. آرمانها، مایه هایی هستند که می توانند ناگهان ملّت را به نوزایی و نواندیشی تخمیر کنند و تاریخ و سیاست را از بُن، دگرگون کنند.

اسطوره (=بُنداد) های هر ملّتی، نماد ایده آلهای آن ملّت هستند و فرهنگ هر ملّتی را باید در اسطوره (=بُنداد) هایش جُست که با واکنش در برابر واقعیّات سیاسی و اجتماعیش پدید آمده اند؛ نه در تاریخش که بیشتر بیانگر رویدادهای تلخ هستند. ارزش بررسیهای تاریخی به این بازبسته است که مورّخان

و پژوهشگران بکوشند که گلاویزی ی نیروهای تاریخی را با ایده آلهای نهفته در اسطوره (=بُنداد) های آن ملّت نشان بدهند.

ما باید در پژوهشهای تاریخی ی خود، کشمکش و درگیری ی قدرتمندان نالایق ایران را در برهه های تاریخ با اسطوره (=بُنداد) ها آشکار کنیم؛ یعنی اسطوره (=بُنداد) هایی که ایده آلهای ملّت در آنها بازتابیده شده اند تا تاریخ هر برهه برایمان معنی پیدا کند. تاریخ ایران را باید دوباره از دیدگاه اسطوره (=بُنداد) ای بررسی کرد تا نیرومندی و فرهنگ ملّت را بتوانیم در رویارویی با حکومتگران ستمگر و نالایق باز شناسیم. تاریخ سنجیده و اصیل ما هنوز نوشته نشده است؛ زیرا تاریخنگاران ما هنوز اسطوره (=بُنداد) های ایران را در ژرفایشان نمی شناسند.

پ)- زایشگاه آرمانها و ایده آلها

ایرانی، هزاره ها پیش، پی برد که مهر، فراسوی عقاید و مکاتب و مسالك قرار دارد و بر همه ی آنها، مقدّم است. وقتی آنها مانع مهرورزی می شوند، باید طرد و به دور افکنده شوند. انسان، سرچشمه ی خودزای مهر است. حتّا گسترش گوهر خود، بیان مهرورزی است و گوهر انسان، فراسوی عقاید قرار دارد. اندیشه ی رستاخیز و نوآفرینی در بنیان از زمینه ی نمردن و ایده ی تخمه برخاسته است. انسان، تخمه ی گیاهیست که از او، آتش می روید؛ یعنی نه تنها آتش در او هیچگاه خاموش نمی شود؛ بلکه از سر، زبانه می کشد. اینکه جفت نخستین انسان *[= مشی و مشیانه]* از تخمه می رویند، بدین معناست که آنها نمی میرند و رستاخیزشان تکرار می شود. در حقیقت، زندگی انسان، سلسله ی رستاخیزها و نو آفرینیهاست. سلسله ی جوانشوی از نو و نیز دلیری برای از نو آزمودنها می باشد.

در فرهنگ، هم نیروی انگیزندگی هم نیروی پذیرش انگیزندگی هست. فرهنگ، نگاه داشتن و بزرگ داشتن نیست؛ بلکه مایه پذیر بودن برای تخمیر شدن از نیروی انگیزندگی است. فرهنگ را نباید آموخت؛ بلکه باید از آن به تفکّر انگیخته شد. در فرهنگ ایرانی، انسان، زمانی به چکاد پرورش خود می رسد که هم رویشی، هم خواستی باشد و خواستش در سایه ی رویشش قرار بگیرد.

علّت واپسگرایی فرهنگی و سیاسی و اجتماعی آنست که حکمت یا جهانبینی ی پیری و نیز ترس از آزمودن و جُستن و نیز ترس از گشودگی برای نوآزمایی بر ذهنیّت و روان مردم، چیره شده است. همانطور که علّت پیشرفت فرهنگ و سیاست و اجتماع و دانش آنست که منش جوانی و دلیری در آزمودن و جُست –و –جو و بی باکی در گشوده فکری برای تازه ها و شگفتیها، ذهنیّت و روان مردم را تکان داده و آنها را به تکاپو واداشته است.

رویشی بودن انسان، از سویی، بیان این است که معرفت و حقوق و نظام سیاسی از خود انسان می رویند و از سویی دیگر بیان این فلسفه است که شادی و خوشی در انسان اصالت دارند. شکفتن تخمه،

شادیست. غایت انسان در خود انسان است. خواست خوش زیستن و بی درد زیستن و اندیشیدن برای بی درد زیستن و خوش زیستن،گوهر یا نقش کلیدی خرد مهرورز و خواست انسانی است. پُرسمان ایرانی، بودن یا نبودن نبود؛ بلکه زیستن و نیازردن زندگی و جان و پرورش زندگی در گیتی بوده است.

« جمالی » می اندیشد که هر ملّتی تا شور آن دارد که به دنبال ایده آل خودش برود و به خودش، تصویر ایده آلی ی خودش را بدهد و آن چیزی بشود که در ژرف گوهرش هست، آن ملّت، زنده هست؛ زیرا آن ملّت در روند خود شدن و به خود آمدن است. دوام ملّت ایران در بزرگداشتن و به کار بستن ارزشها و ایده آلهای سیمرغی نهفته است.

ویژگی ی فرهنگ ایرانی اینست که در حرکت از تاریکی به روشنایی و از عواطف به افکار، از شعر به فکر، نیروی آمیزنده و پیوند دهنده ی آگاهانه ای دارد که می تواند افکار و عقاید متّضاد را در هم بیامیزد و بکوشد که در جهت آمیختن و پیوند دادن تضادها و تنشها گام بردارد.

در فرهنگ ایرانی، هستی با مهر، یکسان قلمداد می شود؛ زیرا ایرانی در مهرورزی به جان خود، خودپرستی نمی بیند؛ بلکه پیدایش و شکوفایی جان را به طور کلّی می بیند که معنایش زندگی است. در فرهنگ ایرانی، به دیگری نیاز داشتن، سستی خوانده می شود و کسی که به خود، یقین نداشته باشد و به خود، متّکی نباشد، انسانی *« سُست - نهاد »* می باشد و با آرمان نیرومندی در فرهنگ ایرانی، متّضاد است. نیازمندی او با مفهوم راستی، همخوانی ندارد.

فرهنگ ایرانی بر این شالوده استوار است که در برابر هر انسانی به دلیل جاندار بودنش باید آزرم داشت. مهم نیست که او چه رنگی، چه دینی، چه فلسفه ای، چه جنسی دارد و به چه حزبی یا ملّتی یا قومی یا طبقه ای متعلّق است. سنجه ی اصلی فرهنگ ایرانی، جان است؛ نه عقیده یا رنگ یا جنس یا وابستگی به طبقه یا نژاد یا قوم یا حزب یا سازمان خاصّی.

فرهنگ ایران بر آرمانهایی استوار است که در آیین سیمرغی پیدایش یافته و پرورده شده اند. بدون شناخت دوره ی زنخدایی در تاریخ ایران نمی توان تاریخ تفکّرات و آیین کشورداری مردم ایران را دریافت و باز شناخت. بدون شناخت این دوره، ما ریشه ی فرهنگ خود را که به رستاخیز و نوآفرینی آن امیدواریم، قطع خواهیم کرد.

تصویر سیمرغ، بیانگر سر- اندیشه ای بسیار ژرف و فراگسترده و پُر مغز است که ملّت ایران، آن را در طول تاریخ هزاره ها پرورانده و گسترده است. در تصویر سیمرغ، این اصل نهفته است که حکومت حقیقی را باید در میان خود مردم، جُست -و -جو کرد و انتخاب بر اندیشه ی تساوی حقوقی همه ی انسانها با هم استوار است. در اصل، خدا زاییده می شود و سیمرغ *(= زنخدای ایران)*، تصویر و نماد اصل پیدایش هست و نشانگر آنست که ما باید همه ی پیوندهای میان اشیا و وقایع و افراد و انسانها را در مقولات پیدایشی و آفرینشی درک کنیم. طبعا مناسبات روانی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی میان دو انسان

نیز پیدایشی هستند؛ یعنی انسانها همدیگر را به پیدایش و آفرینش می انگیزند و از همدیگر در اثر انگیزه های متقابل، بارور به فکر و آفرینشهای هنری می شوند.

نکته ی خیلی ظریف و مهم اینست که جامعه ی دهقانی در ایران پیشینه ی بسیار ژرفی در آزادی و فرهنگ دارد. فرهنگ ما بیشتر از منش آزادگی و استقلال دهقانی زاییده شده است تا منش شهروندی در معنای امروزی. آرمان ایرانی، جامعه ی پهلوانی است. « *پهلو* » به معنای فراخ - نگری و تسامح می باشد که از ریشه ی « *خشتر* » گرفته شده است و در اصل بر فرهنگ زنخدایی و ارزشهایی استوار است که به معنای آغشتگی و آمیختگی و درهمسرشتی می باشد.

فرهنگ ایرانی با همّت و بلند فکری و پشتکار خستگی ناپذیر ایرانی، پرورده و مراقبت و آبیاری شده است. همه ی نوابغ و متفکّران و شاعران و شخصیّتهای فراخ - اندیش، فرهنگ ایرانی را با افکار پُر مایه ی خود، سرشار و غنی کرده اند. ما می توانیم درونمایه ی تفکّرات اخلاقی و کشورداری را از همه ی آنها بگیریم و بپرورانیم و بگستریم. تا مّلتی، هسته ی آفریننده و زاینده ی فرهنگ خود را کشف نکرده و به آگاهبودش نیاورده است، نه می تواند گذشته ی خود را به آینده اش پیوند بدهد، نه می تواند امکانی برای تفاهم آفریننده و پویا با دیگر انسانها داشته باشد. پیوند ویژه ای که فرهنگ ایرانی با آتش داشته است، رابطه ی او را با تصویر انسان از سویی و حقیقت و خدا از سویی دیگر معیّن می کند. آتش، پدیدار است؛ ولی هیچگاه شکل ندارد. بنابراین، ایرانی یقین دارد که انسان، تخمه ی آتش است و غایت فرهنگ را نگاهداشتن آتش می داند که نیروهای آفریننده و زنده ای هستند و نقشی دیگر می گیرند؛ نه تقدیس یا پرستیدن آن.

در فرهنگ ایرانی، خرد مهرورز در رویارویی با پدیده های اجتماعی، رسالت ژرف و پُر مسئولیّتی بر عهده دارد. بدین معنا که انسان با دیدن درد و رنج دیگری از اندیشیدن به سود خود درمی گذرد. این کار در فرهنگ ایرانی، خردمندی بوده است. خرد؛ یعنی اندیشیدن در باره ی دردهای همه و انگیخته شدن و به شور آمدن برای زدودن دردها. خرد ایرانی، اندیشیدن در باره ی سود خود نیست؛ بلکه اندیشیدن برای نگاهبانی ی جان در کلّیّتش هست. خرد مهرورز، یك واقعیّت سیاسی و اجتماعی دارد.

پهلوان خردمند ایرانی به رغم شکست و فریب در عمل، همچنان امیدوار و راست کردار می ماند. خرد، کارش شناختن خدا نیست؛ بلکه جُست - و - جوی معنای انسان و زندگی در گیتی است. خدا در فرهنگ ایرانی، زمانی خدا می شود که به گیتی واگردانده شود. آنهم موقعی که از گوهر خودش، گیتی را بیافریند. خرد [= *خرد سیمرغی*] می خواهد معنای زندگی را بجوید و گوهر اصیل انسان را در آن بازیابد.

انسان در فرهنگ ایرانی باید بر پایه ی کاربست خرد مهرورز و عقل فرهیخته ی خود به کارهای گیتی و جامعه و خودش بپردازد. از این نظر است که راستی، به خود یقین داشتن و به خود متّکی بودن و

معیار گذار رفتار خود بودن است. اندیشه و گفتار و کردار نیك، مراتب سه گانه و پی در پی پیدایشی هستند که ضرورتا به هم پیوسته اند. به ظاهر سه تا؛ ولی در حقیقت، یکی و روییده از جان و زندگی می باشند و نیز غایت هر سه ی آنها، نگاهداری و پاسداری از زندگی است.

راستی، نگریستن به پیدایش گوهر هر چیزیست. توانایی هر چیز با پدیدار شدن گوهرش نمودار می شود و نه تنها موجب پیدایش گوهر انسان است؛ بلکه تماشاگر و بیننده ی پیدایش گوهر دیگران نیز می باشد. راستی، شکوفایی گوهر فردی ما می باشد که بالندگی و رشد آن، فقط در آزادی، امکانپذیر است.

« جمالی » می اندیشد که خدایان ایرانی، پیدایشی هستند؛ در نتیجه، علم و حقیقت نیز برای ایرانیان پیدایشی می باشد. برای ایرانی، انتقال علم و حقیقت و هنر و قرارداد حاکمیّت – تابعیّت یا انتقال آن، یك پیوند اهریمنی است؛ زیرا هر انسانی، فرّ دارد. به عبارت دیگر، می تواند دیگران را به خویشباشی بیانگیزد و مغز آنها را به تفکّر، آبستن کند. انگیزه ای که از فرّ می تابد با کوچکترین تماس، انسانهای دیگر را به معرفت فردی، آبستن می کند. فرّ، تابشی است که اجزای متّضاد را در اجتماع و سیاست به هم می پیوندد و آنها را می پرورد. مردم، بر دارنده ی فرّ، آفرین می گویند یا به عبارت دیگر، آن را به رسمیّت می شناسند و با آفرینگویی، اعمال و رفتار او را تأیید و تصدیق می کنند. فرّ با دست کشیدن از کردارها و اقدامات مفید اجتماعی و نیز آزار دادن مردم، بلافاصله، ناپدید می شود.

فرهنگ ایرانی با سرفرازی و ایستادگی و سرسختی در کردار نیك انسان، آغاز می شود؛ یعنی به ارزش مطلق کرداری یقین دارد که از مهر به انسانها و زندگی برمی خیزد و آماجش زُدودن درد از آن و فراهم آوردن خوشبودی ی انسانها می باشد. اعمال و افکار درد زُدا، در نهاد انسان، سرشته هستند و می توان بدون کاربرد زور و فریب، انسانها را فعّال و به سوی کارهای نیك، جذب کرد. کردارها و افکار پهلوانی، کردارها و افکاری هستند که فردیّت و خویشباشی ی پهلوان را متعیّن می کنند. پهلوانان نمی خواهند رفتارها و کردارهایشان را نزد انظار عمومی بنمایانند؛ زیرا آنکه از خود، « شرم » می برد، خودش، اندازه ی کردار و گفتار و اندیشه ی خودش است.

کار نیك کردن به نیروی آفریننده ی وجدان فردی نیاز دارد. خواست انسان را که تراویده از گوهر خودش هست، می توان آزادانه و به رغبت و میل، جلب کرد. کمال در فرهنگ ایرانی، حالت آفرینندگی است؛ نه پایان آفرینش. به همین سبب، هم به انگیزنده نیاز دارد هم به پرورنده و گسترنده و افزاینده. اندیشیدن در باره ی حالت کمال است که ویژگی ی آن برای ایرانی، فوران ابتکارات فردی و هنر از گوهر خود است. هنرهایی که بیان گسترش و رویش و جوشش ژرفای وجود خویش هستند. در اصل، خود زاینده و با تأیید زندگی دیگران، متلازم می باشند. قداست جان، میان جان خود و جان دیگری، هیچ فرقی نمی گذارد. هیچ جانی را نباید آزرد؛ بلکه باید آن را پرورید. پرورنده ی جانهای انسانی، پدید آورنده ی بهشت جانهاست.

ت)- پهلوانی [=جوانمردی]، نخستین رُخساره ی خویشباشی ی ایرانی

« جمالی » در روند تفکّرات خود، یکی از رُخساره های پُر مغز روان ایرانی را در پهلوانی می داند. وی می گوید پهلوانی، تجسّم ارزشهای مردمی و اجتماعی است که انسانها بر پایه ی خواست خود، برگذاری و عمل کردن به چنان ارزشهایی را می ستایند؛ زیرا هر کس، خود را به انجام چنان اعمالی توانا می بیند. *« فرّ و آفرین »*، دو پدیده ی متناظر و متلازم با هم هستند که در کنشهای پهلوانی، چشمگیر می شوند؛ یعنی، انسان، هم سرچشمه ی کردار و اندیشه و گفتاری است که نیروی کشش دارد هم نیروی شناخت کردار و گفتار و اندیشه ای را دارد که می تواند به کمك آنها کردارها و اندیشه ها و گفتارهای دیگران را از راه آفرینگویی، ارج بنهد؛ زیرا با تاییدن فرّ و آفرینگویی همه ی افراد اجتماع است که جامعه، پایدار و شکوفا و نیرومند می شود.

در پدیده ی پهلوانی، هر انسانی همه ی نیروهای خود را صرف واقعیّت یابی ی مهر و داد و راستی در اجتماع می کند، بدون آنکه مرز عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژیی را در نظر بگیرد. در حقیقت، پهلوانان برآنند که اضداد را به هم بیامیزند. به همین دلیل، برای رسیدن به چنین ایده آلی که اوج چکاد خویشافرینی است هر پهلوانی همه ی دردهای اجتماعی را با جان و دل به خود می خرد و زُدودن درد را رسالت خویش می داند.

در شیرازه ی پدیده ی پهلوانی *[= جوانمردی]* در فرهنگ ایرانی، جوانمرد، آن جایی که می تواند بِبَرد، به عمد می بازد تا دیگران را شاد کند؛ زیرا جوانمرد، پیروزی را اصل زندگی نمی داند؛ بلکه در شادیِ بخشیدن به دیگری، شادکام می شود و بزرگواری خود را درمی یابد. در اصل، از دیدگاه تفکّر پهلوانی، بُردنی که به اندوه دیگری بیانجامد از زهرنوشی و ستمگری بدتر است. به همین سبب، برای جوانمرد، برتری جویی در قدرت و پیروزی، اساسا مطرح نیست. یا به عبارت دیگر، زندگی همگانی از حقیقت و قدرتمندی ، ارزشی برتر دارد.

اولویّت اصل زندگی بر هر حقیقتی به این می انجامد که با دارندگان همه ی عقاید، تسامح مثبت دارد و نه تنها مدّعیان آنها را می شکیبد؛ بلکه آنها را در کنار خود می پذیرد و پیوندی فراسوی پیوند ایمانی و عقیدتی می شناسد. زندگی در تفکّر پهلوانی، چیره شدن آن به آن ابتکارات و نبوغ فردی در رویارویی با تصادفها و شگفتیها و خطرها و ناگهانیها می باشد. نبوغ و لبریزی به هر پهلوان، حسّی را می دهد که می تواند با پیشامدهای زمانه گلاویز شود. پهلوان فقط به نیروهای گوهری و استعدادها و هنر آزمونگرای خودش تکیه می کند.

تفکّر پهلوانی بر مفهوم راستی، پی ریخته شده است که بیانگر گوهر برون افشانده شده ی پهلوان می باشد. شکوفایی و سرشاری ی نیروی جوشنده ی جوانی است. به همین دلیل، در تفکّر پهلوانی

هیچگاه به مفهوم حقیقت، نیازی نیست؛ زیرا اصل، پیدایش راستی از بُن خویش است که سراسر مدارایی عقیدتی و دینی و فکری پهلوان (= جوانمرد) از دامنه ی آن، نشأت می گیرد. راستی با گوهر و « بود » انسان، سر –و – کار دارد و هر کجا که زندگی در خطر باشد؛ بلافاصله واکنش نشان می دهد و دلیری می کند و هر چیزی را که در نهان می باشد دلیرانه آشکار می کند.

در شیوه ی تفکّر پهلوانی [= جوانمردی]، انسانی زنده است که بیافریند و کارش جوانسازی ی جامعه و گیتی باشد. جوانمردی، منشی است که از گوهر انسان، زاییده و در گفتارها و کردارهای فردی، برون افشانده می شود و با بهمنشی، به هم عجین است. پهلوان، تندیس جوانمردیست و برای رفع درد از وجود هر انسانی پیکار می کند. پهلوان با فدا کردن جان، برای پایداری ی مهر، هیچگاه حسّ قربانی شدن ندارد؛ زیرا عمل او، روندیست بدیهی و گوهری که با گسترش روح و دیدگاه فردی در هم آمیخته است.

در تفکّر پهلوانی، هر انسانی در نگاهداری از زندگی و پیدایش آن که راستی باشد، مسئول است. چنین مسئولیتی از گوهر پهلوان، جدا ناپذیر می باشد. در تفکّر پهلوانی، هر عملی انفرادیست و به تصمیم گیری ی جداگانه و اندیشیدن جداگانه و برق آسا نیاز دارد. در نتیجه، اندازه ی خود را شناختن در هنگام رویارویی با خطرها، کاری پهلوانیست. پهلوان با شگفتیها رویارو می شود و کار شگفت انگیز کردن، مردم را به پهلوان شدن می انگیزد. غایت جهان و زندگی برای پهلوان، آنست که اضداد را به هم پیوند دهد و آنها را آفریننده بار آورد؛ زیرا برای او در هر چیزی و در هر عملی، دو نیروی متّضاد هستند که انسان می تواند آنها را با پیوند دادنشان بارور کند.

در شیوه ی تفکّر پهلوانی، آغاز کردن، خطرناکترین کار است. پهلوانان آغازگر هستند که انگیزنده و الگوی کردارهای ملّت می شوند. در تفکّر پهلوانی، کار نیك در تکرار پیوسته، یك آغاز است که با خطر شکست خوردن به هم آغشته اند؛ ولی پهلوانان به رغم هر شکستی، از نو، امیدوار به پا می خیزند و به استقبال خطر می روند. گوهر پدیده ی پهلوانی در فرهنگ ایرانی بر این محور می چرخد؛ زیرا زندگی به شیوه ی پهلوانی، زیستن در دریای خطر خیز شکستهاست تا بتوان هنرهای خویش را در آزمونهای پی در پی برای کار نیك، پدیدار کرد.

در گستره ی منش پهلوانی، فریفتن، ناجوانمردانه است؛ یعنی هیچ پهلوانی، برتری ی خود را بر فریب، پی نمی ریزد. شکست خوردن ، سزاوارتر از پیروزی و نیرنگبازی است. برای جوانمرد، هر انسانی و پدیده ای، ارزش مطلق وجودی دارد. در اصل، گوهر و تخمه ای می باشد که باید پدیدار و شکفته شود و نیز شیوه ی اخلاقیست که نیکی را در تمامیّت انسان می فهمد و به رسمیّت می شناسد. در جوانمردی، درك خوشی ی خود با عمل اجتماعی یا عملی برای خشنودی ی دیگری به هم گره خورده اند. در هر رفتار و کردار انسانی که از او سر می زند، حسّ می کند که خوشی و شادکامی اش در واکنش دیگری می جوشد و پدیدار می شود. جوانمرد در قدرتخواهی و مالکیّت خواهی، حسّ ناخشبودی و

تلخکامی و درد می کند؛ زیرا حسّ سرشاری و نیرومندی ی خود را از دست می دهد. به همین علّت، در پدیده ی جوانمردی و پهلوانی، فداکاری، معنایی ندارد. در کار نیك کردن برای دیگری از خود و خواست خودش نمی گذرد؛ بلکه درست وارونه ی آنها، حسّ پیدایش گوهر وجودی و نیز نیرومندی و سرشاری ی خود را درمی یابد. از این نظر، نیکی کردن با اندیشیدن و گفتن و عمل کردن به هنگام، توام می باشد. انجام هر کار نیکی به نیروی آفریننده ی وجدان فردی بازبسته است. اعمال و افکاری هستند که فردیّت و خویشباشی ی پهلوان را متعیّن می کنند و نمی کوشد که آنها را در برابر انظار مردم به نمایش بگذارد. او با عمل و اقدام بی نهایت دشوار و حتّا به ظاهر محال خود، بسیاری از انسانها را در طول هزاره ها به انجام کارهای پهلوانی می انگیزد.

از دیدگاه « جمالی »، ویژگی ی روانی ی ایرانی، جمع دو هنر « *نرمی و استواری* » است که با همدیگر، متّضاد نیز می باشند؛ ولی خطر نرمی آنست که وفادار به اصل و پایبند به اصول نمی ماند و تساوی ی « *بود – و – نمود* » را از دست می دهد. چکاد فرهمندی برای ایرانی، به هم آمیزی ی این دو ویژگی ی متّضاد است که در اوج دادورزی، هیچگاه بی مهر نشویم و نرمخویی و نرم سخنی و نرم اندیشی را از کف ندهیم تا مبادا استواری، سبب قساوت و زشتی ی نمود و چهره نگردد.

ایرانی، زیبایی را دوست می دارد، ایده آل بهمنشی را پیامد دو هنر نرمی و استواری می داند. هرگاه پهلوانی، اعمال و افکاری آشکار کند که اصل و ایده آل و حقیقتی را در جانهای دیگر زنده کند و برافروزد و بپرورد، می توان پس از مرگ به دوام آن اصل و ایده آل و حقیقت، امید داشت. در فرهنگ ایرانی، کاری که مهرورزی و دادورزی و راستی را دوام بخشد و آنها را به یك اصل استوار واگرداند، ایده آل و هدف زندگی است؛ زیرا چنین کاری، ریشه ای است و از آن، یاد می شود. یاد کردن در فرهنگ ایرانی، بیانگر دوام بخشیدن به اصل و ایده آل و حقیقتی در کار خود می باشد. نام ، انجام دادن کارهاییست که آتش پیکار و پایداری در اصول و ایده آلها و هدفهای انسانی را در انسانهای دیگر شعله ور می کند و تأثیر آن را گرم نگاه می دارد. به همین علّت، نام نیك برای هر پهلوانی، شاخص کردارهای اوست و با شهرتخواهی ارتباطی ندارد.

ث)– عرفان، دومین رُخساره ی خویشباشی ایرانی

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، عرفان به ظاهر پدیده ها، بدبین و شکّاك است؛ زیرا ظاهر می فریبد و آنچه که نمی فریبد درونی است. چنین استدلالی در سراسر دامنه های زندگی، گسترده می شود. جنبش عرفان ایرانی حتّا در کلمه ی خدا نیز قایل به ظاهر و باطن می باشد و با شكّ ورزی ی مطلقش به ظاهر، هر گونه واسطه ای را فریب می شمارد. مظهر خدا بودن از دیدگاه عرفان، چیزی جز فریب نیست و چنین شکاکیّت به جا که به دلیل ریاکاری ی سردمداران شریعت و حکومتگران بی لیاقت پدیدار شده

است، در جنبش عرفان ایران، سبب نادیده گیری ی تفاوت پدیده با نمود شد و عارفان، آن را یکجا محکوم کردند.

یکی از بزرگترین و برجسته ترین کارهای فکری و اجتماعی و سیاسی ی عارفان اینست که به مسئله ی ظاهر توجه کردند. به این معنا که در دین و سیاست و اجتماع باید ظاهر را شناخت و از آن فرا گذشت؛ یعنی، واسطه و دلّال را باید به کنار زد تا خود انسان، یکراست به شناخت پدیده، دست یابد. مسئله ی راز در عرفان با مسئله ی حقیقت به هم گره خورده است. گفتن حقیقت برای زندگی ی انسان، ایجاد خطر می کند و نگفتن و پوشانیدن آن نیز علیه فرهنگ پیدایشی می باشد. عرفان، معرفت یا دستگاهی فلسفی و فکری نیست. همچنین راه مستقیم و هموار معرفت نیست. روشی نیست که انسان بیاموزد و در زندگی ی عملی به کار بندد. عرفان، دلیری در تماشا کردن برای لحظه های برق آسای عشق و مهرورزی است. از راه عرفان، هر انسانی اصل گمشده ی خود را که « سیمرغ — منشی » است، بازمی یابد و در می یابد که اصل زندگی و فرمانروایی از او سرچشمه می گیرد.

زندگی هرگاه که به چکاد جنبش خود برسد و با اضداد اخلاقی و اجتماعی و سیاسی رویارو شود در عقاید و مذاهب و جهان بینیها و مکاتب گوناگون فلسفی تجسّم می یابد و به خود، شکل می گیرد. در حالیکه عرفان دقیقا بر فراز و فراسوی تنشهای زاییده از مناسبات انسانی شکوفا می شود و به اوج آفرینندگی می رسد. تفاوت اساسی ی عرفان ایرانی با مذاهب، در این است که عرفان، تلاش مداوم برای نو به نو آمیختن اضداد زندگی ی اجتماعی است؛ ولی در دین متابعتی بایستی از میان یك جفت ضد فقط یکی را برگزید و به عبودیّت آن، تن در داد.

عرفان از اضداد، هیچگاه سنتزهای ثابت و پایدار و لایتغیر نمی سازد؛ بلکه در برخورد با آنها و آبستن و آفریننده شدن از آنها به خود، چهره می گیرد. عرفان ایرانی نشان می دهد که مرز میان عقل و تجربیّات مفهوم گداز، ثابت نیست. بویژه مسائلی که در حکومت، شکل و نظم یافته اند و مسائلی که هنوز صورت پذیر نیستند، هیچگاه نیز ثابت نیستند. مرز میان نظم و آزادی، مشخّص و ثابت نیست.

آزادی، دامنه ی تجربیّاتی است که صورت گدازند و عرفان، چنین تجربیّاتی را بسیار ارج می گزارد؛ زیرا صورت پذیر ساختن صورت ناپذیر و مفهوم پذیر سازی ی مفهوم ناپذیر، جنبش زنده ی معرفت است. بر اساس تجربه ی عرفان، روزی می رسد که زندگی ی ما در خانه ای که به دنیا می آییم و پرورده و بزرگ می شویم در این نظم، در این آموزه، در این دستگاه عقلی، در این ساختار حقوقی و سیاسی نمی گنجد. نخستین کاری که می کنیم به جُست –و –جوی فراسوی این خانه می پردازیم و تجربیّاتی را می جوییم که در این خانه ی فکری و در این آموزه، در این دستگاه سیاسی و حقوقی و شریعتی نمی گنجد و جویندگی، ما را وا می دارد که عقیده و تلقینات و تصوّرات کاذب خود را ترك کنیم.

جویندگی، زاییده از یقین به کسب جهانی از تجربه هاست که فراسوی تجربیّات منظّم شده و عقلی وجود دارد. جوینده برای نخستین بار در می یابد که در آغاز باید تجربیّات و پدیده هایی را بفهمد که در آموزه های هیچ دین کتابی یا ایدئولوژیی نمی گنجند.

« جمالی » در تفکّرات انگیزشی ی خود، نشان می دهد که در پدیده ی عرفان ایرانی، هستی را نمی توان از هم جدا کرد؛ چونکه با وجود آکندگی اختلافی که در آن هست، یکپارچه می باشد و سراسر این یگانگی؛ یعنی تکه – تکه ی آن، قداست دارد. این « بود » یگانه ای که در همه ی نمودهای ریز و درشت، روان است، همانا خداست و آسیب زدن به هر پدیده ایِ حتّا بسیار ریز و ذره بینی، آسیب زدن به خداست. به همین دلیل، تمام اضداد و اختلافات ظاهری در اصل، بر « بودی » یکپارچه پی ریخته شده اند و هر کدام در خود، در جست – و – جوی خدا هستند. « بود » یگانه در هر چیزی، همانا مهر و عشق است و تنوّع و غنا و سرشاری و کثرت آن بر همین گوهر یگانه، استوار می باشد.

عرفان ایرانی نشان می دهد که مذاهب کتابی با تثبیت آموزه های خود، نظامی پایدار و تغییر ناپذیر از مفاهیم و تصاویر می سازند که همه ی تجربیّات ژرف و پویای انسان را سنگواره می سازند. در پیکار با چنین تصاویر دروغین و ساختگی است که گوهر آتشین انسان، نمودار می شود. آنچه که در ما باید فانی شود، کاربرد ساختارها و مفاهیم عقل ابزاری هستند که راه پیدایش خرد مهرورز و آتشسان را در ما بسته اند.

فردی که ویژگی ی *« آتشین – گوهری »* دارد، در خدایش، جانان را می بیند که با گرمای خود، همه ی اضداد را به هم پیوند می دهد؛ نه آنکه آنها را بسوزاند و سر به نیست کند. زندگی ی پر جنبش عارف، در میان اضداد در نوسان است و در گشت – و – گذار می باشد. عرفان ایرانی از دو سر– اندیشه ی (= ایده) عمیق ریشه می گیرد : ۱ – جان (= زندگی) ۲ – زیبایی آفریننده. به این معنا که آنچه در خدا، اصالت دارد، زیبایی است و در طلب زیبایی، عارف به ترك تمام موازین قراردادی و کلیشه ای رومی آورد. اصل دیگر که جان یا زندگی باشد، خدا را دارنده ی چنین ویژگی می داند که همه ی اضداد ناهمگون را به هم می پیونداند تا زندگی را سرشار از شادی و خوشی کند.

در عرفان ایرانی، زیبایی جای مشیّت الهی را می گیرد و خدا در مقام یك وجود انتزاعی و ماوراءالطّبیعی در نظر گرفته نمی شود؛ بلکه *« پیوند – زننده ی »* تنومندی و خردمندی می باشد. کلّ هستی، یك خداست که جان دارد و همه چیز در آن می زیید و این هستی ی پراکنده ای که دور تا دور گسترده است، خدا می باشد و جانان خطاب می شود.

« جمالی » استدلال می کند عرفان به این نتیجه رسیده است که هستی، پدیده ای روییدنی و زایشی است؛ نه ساختگی و خلقتی. بزرگترین مسئله ی عرفان، برخورد با خود ساختگی و فریبندگی ی آن به نام خود اصیل است. پاره کردن خود نقابدار و پرده دری که به نام خود فطری، هیچکس حقّ دست زدن به آن را ندارد، کاریست خطرناك و به دلیری ی پهلوانانه نیاز دارد. نابود کردن خود مصنوعی که

خالق صانع، مالك و ناظر آن است و سپس، جُستن و یافتن خود «گوهریك» که به تاریکی ی درون، تبعید شده است و کوشش برای پیدایش این خود درونی و هستی ی میانی است که همان تخمه ی سیمرغی باشد، شالوده ی عرفان ایرانی است. در تفکّر عرفانی، پَست شمردن جسم، علیه سر– اندیشه ی هستی می باشد که همانا خداست. چنین اندیشه ای، بُنمایه ی تزلزل ناپذیر عرفان است. جسم نیز بهره ای از آن هستی دارد و مانند روح، مقدّس می باشد. بیرون نیز مانند درون، تجلّیگاه قداست است و در کلّ، یك هستی را می آفرینند.

« جمالی » در روند اندیشیدن خود در باره ی این ویژگی ی مهم روان ایرانی می گوید که در میان معرفتهای متّضاد اخلاقی و فلسفی و دینی، مرزهایی وجود دارند که عقل از میان هر دو دامنه، دور می شود و در این مرزها هیچگونه پاسخی ندارد برای پرسشهایی که در این مرزها پدیدار می شوند و دُرُست در چنین مرزهایی است که عقاید و ادیان کتابی و مذاهب و مکاتب فلسفی، شكّ انگیز و متزلزل می شوند؛ زیرا حسّاس ترین و عالی ترین مسائل انسانی در این مرزها مطرح می شوند. عارف در می یابد که مسئله ی حقیقت در همین سرحدهاست که چهره می آراید؛ ولو آنکه عقل در جُستن راه به بُن بست برسد و گیج و پریشان شود. راهی جز حیرت برای عقل نمی ماند و ناچار می گریزد؛ زیرا به آمیزش اضدادی قادر نمی باشد که در این سرحدها هستند. ولی خرد ایرانی که پاداندیشی *(= سه – پادیك / تریالکتیك)* از ویژگیهای آنست، توانایی آن را دارد که خلوط متّضاد و تنش آمیز را از راه مهرورزی به هم بیامیزد و فراسوی آنها گام نهد. عرفان بر شالوده ی همین نگرش است؛ یعنی « بیش – بینی و بیش – فهمی و بیش – حسّی » که اسیر هیچ یك از مفاهیم افکار عمومی ی حاکم بر جامعه نمی شود. عارف، تجربه ی زنده ی خودش را از هر ارزشی، برتر می شمارد و به آن ارج می نهد. در رویارویی با تمام ارزشهای اجتماعی و اخلاقی و هنری و سیاسی و دینی به تجربه ی فردی اش استناد می جوید و در تنگنای مفاهیم تحمیلی – قرار دادی نمی ماند.

جنبش عرفان ایرانی بر آن نیست که جانشین دینی یا مکتبی فلسفی یا عقیده ای یا ایدئولوژیی بشود؛ بلکه در فراسوی مرزهای تنش آمیز آنها قرار دارد و می کوشد تا به هیچ یك از مکاتب و عقاید و مذاهب و ادیان، متعلّق نباشد و بی مرزی در میان مرزها باشد؛ زیرا یقین مطلق دارد که مسائل اجتماعی ی بشری را نمی توان با یك نسخه و آموزه یا دیدگاه خاصّ ایدئولوژیکی، حلّ و فصل ابدی کرد و نیز می داند که مسائل اجتماع، خیلی عمیق تر و تنش آمیزتر از آن هستند که فقط با ابزارهای عقلی بتوان از پس آنها بر آمد.

« جمالی » می اندیشد که عرفان ایرانی می تواند فراسوی عقاید و مذاهب و با گسترش فرهنگ مهرورزی و مدارایی پویا، فضای سیاسی و اجتماعی و حقوقی ما را دگرگون کند و تفسیرهای شریعت مآبانه ی مدّعیان اسلام را به گوشه ای کنار بزند. در شیوه ی نگرش عارفانه، مفاهیم عقلی به دلیل مبهم بودن تجربه و محتوا در مفهوم، مانع درك و برداشت زنده از پدیده می شوند؛ زیرا مفاهیم، شیشه هایی

درون نما هستند که هر چند گذر پذیر می نمایند؛ ولی ما را در گذرپذیری می فریبند و به نتایج بسیار خطا آمیز درمی غلتانند. به همین دلیل است که تعصّبات و جزمیّتهایی که بر سر مفاهیم در عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی و سیاسی نمودار می شوند، از همین شیشه گونه بودن مرزهای مفاهیم ریشه می گیرند.

در نگرش عارفانه، حقیقت، سلسله ای از اخگرهاست که در هر تجربه ی زنده و بی میانجی از هر پدیده و رویداد، برق آسا در دامن آگاهبود و روان انسان می درخشد و ناپدید می شود. هر تجربه ای؛ ولو بسیار ریز و بی اهمیّت، حسّ سر زندگی را می آفریند؛ یعنی مست شدنهای آنی از تجربه های اخگرگونه ی حقیقت شتابان و زودگذر است. سراسر تجربیّات عرفانی به گرد یك کلّ فراگیرنده می گردند که خود را در سه گونه مفاهیم که هم متّضاد هستند، هم متمّم یکدیگر، پدیدار می کند: ۱-عشق و زیبایی ۲ -خود و بود ۳ -جان و جانان. پرداختن به هر یك از این مقولات بدون در نظر گرفتن رابطه ی دیالکتیکی آنها با هم، امکان ناپذیر است.

آنچه را که عرفان ایرانی آغاز کرد، نفی تصویر اَلله اسلامی است که روندی فلسفی دارد؛ زیرا تخمه ی تفکر زنده در آن کاشته شده است. تأویل عرفانی، هنر استحاله دادن است. خویشاندیشان ایرانی بایستی مایه های زنده ی فلسفی را از جنبش عرفان بگیرند و در مفاهیم خویشاندیشیده بازگسترند و بپرورند. عرفان ایرانی یك رسالت تاریخی و اجتماعی و سیاسی دارد که همان پروردن مهرورزی ی اجتماعی و انسانی است.

جنبش عرفان ایرانی، هیچگاه اسلامی نبوده و اسلامی نیز نخواهد شد. چونکه گوهر چنین جنبشی به فراسوی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها گرایش دارد؛ نه در ماندن و بازمانی در یکی از آنها. از این نظر، برای شناخت هر پدیده و رویدادی بایستی از عقاید و افکار و جهانتگریها و فلسفه های متّضاد در باره ی آن رویداد بهره گرفت و به همه ی آنها ارج نهاد. در اصل، همه ی آنها باید نیروی جاذبه داشته باشند؛ نه اینکه به سوی سیطره خواهی گام بردارند.

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، جمع عقاید و افکار و فلسفه های متّضاد با هم، در حرکت و تحوّل گوهری و برق آسای انسان، امکانپذیر است. مسئله ی اساسی، مسئله ی ترکیب عقاید یا افکار فلاسفه با همدیگر در یك آمیخته ی نهایی و واحد عقلی نیست؛ بلکه مسئله ی گذر و دگرگشت برق آسای انسان بر فراز همه ی آنها است. مسئله ی رفع و نفی کثرت و اختلاف و تنش در یك آمیخته یا وحدت اضداد نیست؛ بلکه مسئله ی درك و تحوّل تندر آسای انسانها در اضداد و تجربه ی همه ی اضداد با هم است. مسئله ی آمیختن وجودی همه ی جفتهای متّضاد در تمامیّت وجود انسان است به گونه ای که هیچکدام ماهیّت خود را از دست ندهند؛ زیرا تك، تك آنها، موئّفه های بایسته برای تجربه ی حقیقت هستند.

بُنپارهای جنبش عرفان ایرانی بر آنند که حقیقت در هیچ عقیده و دین کتابی و دستگاه فلسفی نمی گنجد و به دلیل ناگنجایی خود، سراسر چارچوبه ی خشك آنها را در هم فرو می شکند و در آنها ایجاد شکاف و درز می کند. دُرُست از ناهمواریها و ناهنجاریها در عقاید و افکار و جهاننگریهاست که بایستی ویژگی ی ناگنجیدنی بودن حقیقت را باز شناخت. عرفان ایرانی نشان می دهد که برای رسیدن به حقیقت و تجربه ی زنده از آن بایستی نه تنها از عقیده و دیدگاه خود فرا گذشت؛ بلکه به همانسان باید از عقیده ی دیگران نیز گذر کرد و فراتر رفت.

جنبش عرفان ایرانی به این نتیجه رسیده است که فرقه ها و عقاید و ایدئولوژیها و دیدگاهها و مذاهب از حقیقت و عشق، فقط قصّه بافته اند و پدیده ای به نام علم حقیقت و فلسفه و عشق و سیاست وجود ندارد و دست آخر، انسان در می یابد که گوهرش فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان، قرار دارد و جُست –و –جو و آزمودن به او نشان می دهد که هر دیدگاهی جاذبه دارد؛ ولی مالك حقیقت نیست.

در عرفان ایرانی، حقیقت، هیچگاه دو بار در یك شکل و رنگ و روی و عبارت و کلمه، پدیدار نمی شود. به همین دلیل، بیگانه و شگفت انگیز پدیدار می شود و نمی توان آن را به کمك مقایسه و تشابه باز شناخت. حافظه، هیچگاه راه شناخت حقیقت نیست و با فضل و معلومات آکادمیکی نیز نمی توان به جُست –و –جوی حقیقت رفت. « جمالی » نشان می دهد که پیدایش تراژدی در ایران، بیانگر آنست که انسانها از پهلوانان آزماینده ی شکلهای گوناگون حقیقت بریده اند یا نسبت به آنها لاقید هستند.

ما باید شیرازه ی عرفان ایرانی را فلسفی بیندیشیم تا گوهری را که از پیله ی بی خویشتنی ی عرفان بیرون می آید و آزاد می شود با خود برونگرای پهلوانی با هم بیامیزیم. آمیختگی ی آرمان فردیّت پهلوانی با فردیّت درونگرای عرفانی، خویشباشی تازه و نیرومند ایرانی را پدیدار خواهد کرد. ایرانی ی نو زاده، هم پهلوان هم عارف خواهد بود و فلسفه ی زندگی و فلسفه ی وجودی، یك همبستگی پایدار خواهند داشت و درون و برون در یك جنبش پادی ی مداوم با هم خواهند آمیخت.

ج)- رندی، سومین رُخساره ی خویشباشی ی ایرانی

یکی از شگفت انگیزترین ویژگیهای گوهر ایرانی، پُرسمان (= *پربلماتیك*) رندی است که تئوریزه کردن آن در مفاهیم فلسفی نه تنها دشوار می باشد؛ بلکه سازمایه های رفتاری ی آن نیز از چارچوب مفاهیم عقلی می گریزند. « جمالی » در بازشکافی ی این پدیده ی روان ایرانی که در اصل، نقش نگاهبانی و حفاظت از آرمانها و ایده آلها و آرزوهای ایرانی را نیز ایفا می کند، به چشم اندازهایی چنگ یافته است که به پژوهشهای گسترده ای نیاز دارد.

وی می گوید که پدیده ی رندی، یك پدیده ی گسترده ی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حکومتی و دینی می باشد که پی ریزی ی فلسفی ی مبانی ی کارکردی ی آن، ضرورت دوران ماست.

در شیوه ی تفکّر رندی، گوهر انسان، ژرف و ناشناختنی می ماند. رندی، بی مرزی در میان مرزهای متّضاد و متفاوت عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها می باشد. در اصل، یك فلسفه ی زندگی در برابر همه ی ایده آلها و ارزشهای اخلاقی می باشد. یك پدیده ی محصور به زمان و مکان خاصّی نمی باشد و بُنپارهای کارگذار آن را می توان در هر دوره ای و در برابر هر عقیده ای و ایدئولوژیی از نو، عبارت بندی ی فلسفی کرد و باز اندیشید.

پی بردن به ژرفا ی بینش رندی، پرداختن به یك مسئله ی بسیار پویا و زنده ی زندگی می باشد که عبارت است از معرفت پُر مایه و عمیق از هر گونه ایده آل سیاسی و اخلاقی و اجتماعی و فلسفی و دینی. در تفکّر رندی، آنچه که شایان اهمیّت است، تری و تازگی و نیز جنبش و سبك رَوی و سبکبالی می باشند که ویژگیهای گوهری ی زندگی هستند. در اصل، آنچه که بسیار مهم می باشد، زندگی ی انسان می باشد؛ نه مسئله ی حقیقت؛ زیرا از دیدگاه رند، هر حقیقتی بایستی بی چون – و – چرا در خدمت زندگی باشد؛ نه اینکه زندگی، خدمتگزار و برده ی حقیقت.

در تفکّر رندی، ترك همه ی تعلّقات و چیزی که وابستگی را برمی سببد، به بلند همّتی، ارزیابی می شود به استثنای اولویّت دادن به زندگی بر هر حقیقتی. در نتیجه، مسئله ی کفر و دین و عقاید و ایدئولوژیها، فرعی و حاشیه ای می شوند؛ زیرا که در تفکّر رندی، اصل، جُست – و – جوی زندگی است؛ نه تصرّف حقیقت. اگر حقیقتی هست، همین زندگیست و حقیقتی را که خارج از مرزهای زندگی باشد، بایستی به دور افکند و فراموش کرد.

از مایه های اساسی ی شیوه ی تفکّر رندی، هوشیار بودن در برابر هر گونه دامگستری است؛ زیرا دام گذاشتن برای فریفتن دیگران، به پنجه ی قدرت خود در آوردن دیگران و اسیر کردن آنهاست. حقیقت، این ویژگی ی گوهری را دارد که می توان از آن، بهترین و پرجاذبه ترین دامها را فراهم کرد. به همین دلیل، در تفکّر رندی، حقیقت، دامی است که قدرتخواهی و سلطه طلبی در تار – و – پود مدّعیان تملّك آن، گسترده شده است. در نتیجه، پشت کردن به آن و روی آوردن به زندگی، ایده آل تفکّر رندی می شود و زندگی، در اصل، ورزیدگی و تردستی و سبکدستی در به دام نیفتادن است. اینکه مردم به ندرت بر آنند که عقیده و دین و مسلك خود را تغییر بدهند، از اینجا نشأت می گیرد که با دامهای رنگارنگ، آشنا شده اند و در نتیجه، توانایی خود را جهت دگرگونسازی ی عقاید خود از دست داده اند؛ زیرا هیچکس در ته قلبش به حقیقت و ایده آل و آرمان و ارزشهای متعالی یقینی ندارد؛ ولو در ظاهر به پُر باری و ارزشمندی ی آنها اذعان بکند.

« جمالی » می اندیشد که مغزه ی شیوه ی تفکّر رندی، پیوند دادن زیرکی با بزرگی جویی و بلند همّتی می باشد تا انسان به مرحله ای دست یابد که دیگر به هیچ دامی فرو نغلتد. وی بر این مطلب تاکید می کند که خطرناك ترین چهره ی تاریك پدیده ی رندی، زرنگ شدن انسان است. بدین معنا که

فرد می آموزد با آگاهی داشتن از دامها، چگونه می توان با وجدانی راحت و بی دغدغه برای تصرّف و تسخیر قلبها و روانها و ذهنیّت دیگر انسانها، به اعمال گوناگون اجتماعی دست زد.

در شیوه ی تفکّر رندی، کارهای عادی و پیش پا افتاده و معمول زندگی از واقعیّت بخشی به هر ایده آل یا هدف متعالی، برتر است. او با دیدن درد دیگران، حسّ همدردی ی بسیار می کند؛ ولی اوج همّتش را در این می داند که دیگران را برای جلب منافع خود به دام نیندازد. یعنی؛ زیرکیش را به زرنگی وا نمی گرداند و می کوشد که برای دیگران نیز ایجاد درد نکند. در تفکّر رندی، خوشباشی از پدیده ی جوانی، جدا ناپذیر است و به دام نیفتادن و فریب نخوردن، محوری است که مفهوم خوشباشی به دور آن می چرخد و آمیخته ایست از پیروزی بر فریبها و جشن گرفتن و سزاواری ی فردی و سادگی ی راست منشانه.

زیرکی از ویژگیهای کارگذار تفکّر رندی است. بدین معنا که انسان می داند چیزی که او را افسون می کند، افسانه ای بیش نیست. تا تك – تك فریبها را کشف و رسوا نکند، به آزمایشگری و ماجراجویی، تن در نمی دهد. در شیوه ی تفکّر رندی، آنچه را که نمی توان آشکارا بر زبان راند، همانا حقیقت است؛ زیرا حقیقت گویی به خطر افکندن زندگی خود است و رند، تمامی ی امکانها و راهها و روشهای قدرتورزی ی هر حقیقتی را که حاکم است یا بر آنست که حکومت کند، رسوا می کند.

در شیوه های رندی، حقیقت از زبان کسی گفته می شود که در اجتماع به جدّ گرفته نمی شود یا سیمایی افسانه ای و تخیّلی دارد یا چندان به رسمیّت شناخته نمی شود و می کوشد که اصطلاحات و زبانزدهایی را به کار ببرد که در آنها، راه گریز وجود داشته باشد و تلاش می کند که در اصطلاحات دیگری و کلمات و عقاید و افکار و ایدئولوژیهای معتبر و حاکم بر ذهنیّت و روان جامعه، اندیشه های خودش را پاره – پاره بگنجاند و در هر فرصتی که به چنگ می آورد، نکته ای پر مغز و بریده را بر زبان، جاری کند تا هیچکس نتواند به گسترش و پیوستگی و یگانگی ی افکار پاره – پاره اش پی ببرد.

در تفکّر رندی، انسان رند دارای حضور ذهن و چابکی ی انتقال و تیزبالی برای اتّصال کنایات و اشارات با هم دارد. گزینه گوییهای یك رند زیرك را فقط می توان برق آسا دریافت. در پدیده ی رندی، هر گونه قضاوت اخلاقی ی کردارهای انسانی، خوار شمرده می شود و قضاوت، تنها بر شالوده ی اصل زندگی، معتبر می باشد. رند، راستی و صداقت در عمل و گفتار و اندیشه را برترین معیار عمل اجتماعی و سیاسی و دینی می داند.

در شیوه ی تفکّر رندی، عقل با تأیید زندگی و خوش زیستن در جهان بر آنست که تمام سوائق و غرایز طبیعی و جسمانی را که اصل زندگی ی گیتایی هستند تا آنجایی که ممکن است؛ بپرورد و آنها را لطیف و ظریف و متعالی کند. اساس شیوه ی تفکّر رندی، نیکویی و لطافت و باریك اندیشی است که در انسانها ایجاد جاذبه و کشش می کند؛ نه از راه تظاهر و فریب و دامگستری؛ زیرا زیبایی، پرتویی است که از گوهر رندی به پیرامون می تابد و هیچکس را به تابعیّت و سلطه خواهی و قدرتورزی بر دیگران تحریك نمی کند.

ویژگی ی رندی ی ایرانی درست همینست که لطف را با گستاخی و رسوا سازی به هم می آمیزد و آنچه را که در نهایت بی شرمی باید گفت از راه شرم و نرمگفتاری بر زبان می راند و چنین آمیختگی ی اضداد با هم، معمّای خویشباشی ی ایرانی است. در تفکّر رندی، پدیده ی راستی بر سراسر پیوندهای عقیدتی و دینی و حزبی و ایدئولوژیکی ارجحیّت دارد و آن را برترین پیوند اجتماعی ی فرد با فرد می شمارد که دیگر پیوندها را تحت الشّعاع قرار می دهد.

از دیدگاه رند، داشتن چند دوست راست منش بر داشتن لشگری از برادران دینی و رفقای ایدئولوژیکی و حزبی و گروهی، برتری و شرف دارد. در تفکّر رندی، انسان، اساس اخلاق را مهر به زندگی و استوار ایستادن بر گوهر مهرورزی ی خویش می داند. برای رند، تضاد در زندگی، عذاب آور است و ایجاد دوزخ روانی می کند. حقیقتی که علیه زندگی باشد، حقیقت نیست؛ بلکه دامیست علیه زندگی.

شیوه ی تفکّر رندی با لطیف کردن گوهر وجودی ی انسان، حسّاسیّت فوق العاده ای در برابر هرگونه رفتار اخلاقی و دینی و اعتقادی ایجاد می کند که دم به دم، ضرورت اعتلای رفتارهای اخلاقی و دینی را گوشزد می کند. به همین علّت، قضاوت کردن قاطعانه در باره ی فروزه های انسانی را موقعی امکانپذیر می شمارد که انسان به تن خویش، دارنده ی معیارهای روشن باشد تا بتواند از این راه در باره ی برتری ی یك فروزه بر فروزه های دیگر، قضاوت کند؛ ولی رند، یقین دارد که نه تنها خودش چنین معرفتی ندارد؛ بلکه هیچکس نیز به چنین معرفتی دست نخواهد یافت و آنانی که دعوی چنین معرفتی را می کنند، افسانه سرایان دامگستر هستند. از این نظر، مسئله ی افشاگری و رسوا سازی ی مدعیان هر ایده آل و دین و اخلاق، سبب می شود که آنها، نقابها و پرده های ناپیدا و ناشناختنی تر بپوشند. همه در اثر افشا گریها و رسوا سازیها بر این باورند که نقص نقاب و پرده بوده است و گر نه یك نقاب خوب یا پرده ی خوب و بازیگری ی توانا از رسوا شدن جلوگیری می کند؛ اما عیب اساسی در ایده آلها و اصول و مبانی ی همه ی مذاهب و ادیان کتابی و عقاید است؛ نه در نقابها.

در تفکّر رندی، انسان زیبا با خوش زیستی و شکفته شدن گوهر وجودی اش است که در گیتی پدیدار می شود. زندگی در گیتی، گوهریست که فراز همه ی اخلاقها و حقیقتها و ایدئولوژیها قرار دارد. مغزه ی اساسی ی جهاننگری ی رندی اینست که معمّای دهر را هیچ یك از عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و تئوریها نه تا کنون گشوده اند نه از عهده ی این کار برخواهند آمد. بنابر این باید کمتر در فکر گشایش راز دهر برآمد و بیشتر برای زندگی و خوش بودن در زندگی تلاش کرد.

رند، پرداختن به موسیقی و شعر و رقص و باده نوشی و دوستی و مهرورزی را جایگزین آن رازگشایی بی نهایت در باره ی حقیقت و سرگشتگی و گمشدگی در آن می داند. در شیوه ی تفکّر رندی، اراده برای گسستن از عقاید و مذاهب و مکاتب فلسفی و مذهبی ی گوناگون، تجربه ی تلخی از بند و دام عقاید و مذاهب و مکاتب فلسفی ایجاد می کند. رند با آنکه از همه ی رازهای زیر پرده و عیب و

نقصهای آنها آگاهی دارد، مصلحت نمی داند که رازها را آشکار کند؛ زیرا به پیامد عیبجویی خود می نگرد و از آسیب زدن به گوهر راستی در انسان، پرهیز می کند.

رند، بریدن از هر گروه عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی و رسیدن به استقلال فکری و فردی را آزادی می شمارد. در شیوه ی تفکر رندی می توان از راه لطافت، بزرگترین تاثیرات را در ذهنیّت و روان انسانها ایجاد کرد. رندی، رهانیدن خود از افسون افسانه ی هر عقیده و حقیقت و دین است که می کوشد بر ذهنیّت و روان انسان، حاکم شود. زیرك بودن، دیدن دام افسانه در زیر دانه ی هر حقیقتی است؛ یعنی مبارزه و تلاش فردی برای رهانیدن خود از دامهای عقاید و احزاب و مکاتب گوناگون فلسفی. در تفکر رندی، زیرکی، گریزراهی است برای رسیدن به آزادی و استقلال فردی به گونه ای که رفتار ما، علّت آزار دیگری نشود.

در شیوه ی رندی، هر انسانی می خواهد که خودش باشد؛ زیرا هدف زندگی در گوهرش، خود زندگی است. حقیقت برای رند، دیدن و شناختن افسانه و آگاهی داشتن از افسانه بودن هر ایده آلی و نیز آزاد شدن از افسون و قدرت جاذبه ی آن است. رند بودن، پی بردن و شناخت آگاهبودی است که به دروغ و فریب، آغشته است؛ زیرا افسانه های حاکم بر هر جامعه، ذهنیّت و روان انسانها را ساختگی و از پیش متعیّن کرده اند. نخستین دام برای هر انسان، همان ذهنیّت و عقاید و آموخته های فردی است.

در شیوه ی تفکر رندی، اندیشه ی افسانه بودن حقیقت مطلق، راه آزاد شدن از سلطه ی قدرتهای حاکم را می نمایاند تا انسان بتواند حقیقت را به تن خویش در لابلای متون و پاره - پاره های گسسته شده ی عقاید و ایدئولوژیها و تئوریها، جُست -و -جو کند. بزرگترین مسئله ی شیوه ی تفکر رندی اینست که به رغم افسونگر بودن عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها، چگونه می توان از نفوذ و تأثیر جادویی آنها در خود، جلوگیری کرد و به دام نیفتاد.

در پدیده ی رندی، دو دنیا، هستی دارند. یکی، دنیای افسانه و دیگری، دنیای زندگی. حقیقت برای رند در تضاد با افسانه نیست؛ بلکه حقیقت و افسانه برای او، پشت و روی یك سکّه اند و مسئله ی حقیقت را بایستی پیوسته در پیوند با مسئله ی افسانه های افسونگر *(عقاید، ایدئولوژیها، تئوریها و مذاهب)* طرح کرد و به کنکاش در باره ی آن پرداخت. در شیوه ی تفکر رندی، مسئله ی گزینش میان *« این یا آن »* در کلّ، مطرح نمی باشد و « این یا آن » افسانه است. حقیقت، خورشیدی است که پرتوهایش در هر عقیده و ایدئولوژی، باز تابیده است؛ ولی خودش فراسوی همه ی آنها هستی دارد. رند، هدفش گرایش و باور به یك عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی نیست که تنها پرتوی از حقیقت را در خود دارد؛ بلکه رهایی از دامی است که در افسانه ی حقیقت خواهی ی آنها نهفته می باشد.

در شیوه ی رندی، مهر ورزیدن به زندگی از هدفمند بودن تاریخ و جهان برنمی خیزد؛ بلکه به سبب معمّایی بودن آنهاست که سرچشمه ی هزاران افسانه ی بی پاسخ و رازوار هستند. رند به رغم شكّ بسیار نیرومند و فراگیرش که بایستی به نفی و تحقیر زندگی بکشد؛ بر عکس، به خوشبودی و رقص، بها

می دهد و بر شادی، پایورزی می کند و با گستاخی اش برای خوش بودن آشکارا، با عریان کردن خوشیهای خود برای مردم، با سرودن و فریاد زدن خوشیها، زندگی را در خود و در همه، نه تنها تأیید می کند؛ بلکه هم به خود هم به دیگران، جان دوباره ای می بخشد تا همه با هم، خوش بزیبند. در پدیده ی رندی، سزاواری ی انسان، به حکومتگری و داشتن قدرتهای سیاسی و دینی و اجتماعی و اقتصادی بازبسته نیست؛ بلکه بهتری و لیاقت را در مجموعه ای از هنرها و فروزه ها می داند که از گوهر راستمنشی انسان برخاسته و در سمت و سوی پرورش زندگی باشند و هیچگاه نیز بر آن نیست که از این راه به کسب منافع یا حکومتگری چنگ یازد.

رند با لطیفه گویی و نکته سنجی و با بدگمانی به عقاید و مذاهب و ایده آلها و دعویداران آنها، خودش نیز « پیچیده -*اندیش* » از آب در می آید و انسانی با روان پُر پیچ و خم می شود. رند در پس هر ایده آلی و حقیقتی و ارزشی و شعاری، دامی برای گرفتار سازی و در بند کردن انسان می بیند. به همین سبب، زود باور نیست تا بی احتیاط و یکراست، دل به ایده آلی یا دینی یا عقیده ای یا حزبی بسپارد. برای او، حقیقت گو و حقیقت دان و پاسدار حقیقت، با خود حقیقت، همسان نیستند.

زیرک بودن رند، ایده آلی است که با راست منشی و صفای دل و زبان به دشواری آمیزش پذیر است و خطر آن نیز می باشد که از رند زیرک، رند زرنگ و مصلحت اندیش بار آید. پیچیده اندیشی ی رند، دلیلی است که نمی گذارد سادگی و یکرنگی را در هر کسی باور کند؛ زیرا پیچیده اندیشی و نا باوری در تفکرات رند نیز باز تابیده می شود و معمّایی بودن روان او، گشایش ناپذیر می ماند؛ زیرا همه ی پدیده های متّضاد روانیش با هم می آمیزند و نمی توان آنها را از یکدیگر جدا کرد.

« جمالی » می اندیشد که در تفکر رندی، پرداختن به زندگی خود، با خودپرستی، فرسنگها فاصله دارد؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، قداست و برتری جان و نیز پروردن آن، از برترین رسالتهای هر انسان است. پروریدن جان و پاسداری آن، چه در وجود خود، چه در وجود دیگران، هیچگاه به معنای خودپرستی نمی باشد. دیگر آنکه، رند در ژرفای رویدادهای جهان و تاریخ و اجتماع، اگر چه پوچی ی خنده آوری می بیند، به پریشانیهای شگفت انگیز و دردی که سراسر وجود او را فراگرفته است، می خندد و قهقهه می زند؛ زیرا گوهر پر رمز و راز جهان در وجود آدم نیز باز تابیده می شود. پوچی و پیچیدگی، دو رویه ی زندگی و کیهان است که رند نمی تواند راز آنها را از هم بگشاید. در نتیجه به ساختار عجیب و غریب و بی آغاز و انجام جهان، خنده می زند.

داشتن آرزوهای متّضاد، بیانگر کشش سوائق متّضاد در روان هر انسان رند است که پیامد تفکّر او در باره ی افسانه بودن هر حقیقتی و ایده آلی و عقیده و ایدئولوژی می باشد. رندی، یک شیوه ی زندگیست که جهان نگریها در سرشت آن، بازتابیده می شوند. از شیوه ی چشم رندی است که جهان بینیها، بدون تعصّب و نفرت، سنجیده می شوند. اینها مصالح و خمیر مایه هایی هستند که برای عبارت بندی ی شیوه ی زندگی به کار برده می شوند و تنها قسمتهای بریده - بریده و برگزیده ی آنها هستند.

رند می تواند در لابلای اصول و چارچوب جهان بینیها یا جهان نگریهای مختلف، اندیشه های خود را عبارت بندی کند؛ زیرا برای او، اصل، زیستن است؛ نه عبارت بندیهای گرفته شده از افسانه های افسونگر. در تفکّر رندی، اجازه داده نمی شود که جهان بینی یا جهان نگری بر ذهنیّت و روان انسان، غالب شود. او گستره ی زندگی را فراخ تر از اصول و مبانی ی همه ی ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید و ادیان کتابی می داند؛ درنتیجه برای رند، مشکل بتوان زندگی را محدود کرد.

تفکّر رندی، به هیچکس، معرفت پیش ساخته نمی دهد؛ بلکه هر معرفت و شناخت پیش ساخته را نیز خوار و بی ارزش می کند؛ زیرا هر چیزی را که در هر معرفتی به جدّ گرفته می شود، خنده دار و پرسش انگیز می داند و یقین دارد که هیچ چیزی سوای زندگی، ارزش به جدّ گرفتن ندارد. به همین دلیل، فریب، مسئله ی اساسی ی رند است. رند زیرك می خواهد که هیچکس و هیچ پدیده ای و آموزه ای، او را فریب ندهد. اراده برای فریب نخوردن، اراده ایست که بافت زندگانی ی رند زیرك را تشکیل می دهد. رند زیرك، حضور فریب را در هر کاری و پیشامدی در می یابد و از گرفتار شدن به آن، واهمه دارد. رند زیرك نمی خواهد حقیقتی یا رهبری یا ایده آلی بیابد که به کمك آن از فریب خوردن باز داشته شود. او در حقیقت و ایده آل و رهبری، بزرگترین امکانات فریب خوردن را در می یابد؛ زیرا هر حقیقتی و آرمانی و رهبری، بدون استثنا می فریبد. او از هر چیزی که چکاد امکانهای فریب را وا می تاباند مثل حقیقت و دین کتابی و سیاست و اخلاق و رهبری و ایده آل می گریزد.

در برابر او، رند زرنگ می خواهد که هر کسی را تا می تواند بفریبد؛ زیرا در هر حقیقت و ایده آل و رهبری، امکان و ابزار بزرگی برای فریفتن می یابد. هم رند زرنگ هم رند زیرك، حقیقت و ایده آل را برترین دام یا وسیله ی فریب می دانند. با این فرق که یکی می کوشد به دام نیفتد و دیگری تلاش می کند که دام بگسترد و دیگران را فریب بدهد. از دیدگاه آنها، حقیقت و ایده آل به فریب ناب تقلیل یافته اند و در آنها فقط فریب، هستی دارد. ایمان به پوچ بودن هر حقیقت و ایده آلی، دو رفتار متّضاد با هم را ایجاد می کند. یکی می کوشد که خود را از بستگی به آن نجات بدهد و دیگری می کوشد با آن، سود و نام و قدرت به دست آورد.

« جمالی » در کنکاشهای خود در باره ی پدیده ی رندی، استدلال می کند که شیوه ی تفکّر رندی، بزرگترین آفرینش روانی و فکری ایرانی است که قرنها، تجسّم آزادی در برابر اسلام و نیز علمای متشرّع و حکومتگران نالایق و هر گونه مسلك فریبنده بوده است. به همین دلیل، رند، انسانی است که به قدری انعطاف فکری دارد که هیچکس و هیچ مرجعی و نیرویی نمی تواند مالك فکر و احساس یا روان او بشود و بر ذهنیّت او، قدرت بورزد.

رندی، شیوه ی تفکّریست که نمی توان آن را در تنگنای عقیده ای یا مسلکی یا سیستمی فکری گنجانید؛ ولو آنکه به زبان هر عقیده و مسلك و دین کتابی سخن بگوید. رندی، شكّ ورزی و لطیفه گویی و طنز پردازی و هنر جسارت و زیرکی و گریز پایی؛ ولی مقاوم و پایدار و نیز مستقل و طعنه

زن به قدرت طلبان سیاسی و متشرّع و ایدئولوژیکی می باشد. پدیده ی رندی، سنجشگر رفتار بی لیاقتان و زندگی – ستیزان می باشد.

ایرانی، قرنهاست که در دریای فکری ی « *عطّار و حافظ* »، سرا پا، رند شده است و رندی، شیوه ی مبارزاتی ی اصیل ایرانی در درازای سده ها برای نگاهبانی ی آزادی می باشد. آیین رندی، آیین آزادی به شیوه ی ایرانی است. به همین دلیل، جا دارد که بُنپارهای فلسفی ی شیوه ی رندی در مفاهیم خویشاندیشیده ی هر متفکّر آزاد اندیش، عبارت بندی ی فلسفی شوند و گسترش یابند.

چ) – تداوم خویشباشی ی ایرانی در سوگواری

« جمالی » استدلال می کند که چون تفکّر ایرانی، پاداندیشانه *(= سه – پادیك / تریالکتیك)* است، درنتیجه، سه قطب تضاد در این شیوه ی تفکّر از سویی در تنش با هم و از سویی دیگر، آمیزنده با یکدیگر هستند و سوگواری، تراوش مستقیم این شیوه ی تفکّر است. ناگفته نماند که سوگواری با درد و رنج و اندوه، تفاوت ریشه ای دارد. سوگواری از ویژگیهای گوهری ی تفکّر پاداندیشانه می باشد.

در تفکّر پهلوانی، انسان، خود را محور و مرکز جهان و تاریخ و جامعه می داند و می کوشد که روی پاهای خود نیز بایستد؛ زیرا یقین دارد که کردارهایش بر شالوده ی خواست و خرد مهرورز و عقل فرهیخته ی خودش پی ریخته می شوند؛ امّا پهلوان با انجام کارهای نیك خود به چنان بُن بستی می رسد که پیامدش سوگواری است؛ زیرا اوج آفرینش فردی با سوگ همراه است که ریشه ی ژرف در فلسفه ی زندگانی ی ایرانی دارد و چهره ای ضروری و ذاتی از شیوه ی تفکّر ایرانی می باشد.

پس از استیلای اسلام بر ایران، اسطوره (=بُنداد) ی « سیاوش و ایرج و جمشید و سیامك » به عزاداری برای « حسین ابن علی »، تحوّل داده شد که البته چیزی به جز روپوش برای حفظ و نگهبانی از اصل سوگواری نبود. به رغم موجودیّت این شیوه ی تفکّر در ذهنیّت و روان ملّت ایران، بسیاری از جنبه های عالی ی آن تا کنون از بین رفته اند؛ زیرا هیچگاه، امکان آن را نداشت که از راه متفکّران خویشاندیش، در مفاهیم فلسفی عبارت بندی شود.

مقوله ی پهلوان سوگوار با مقوله ی شهید در اسلام با یکدیگر بسیار متفاوت هستند. در داستان حسین ابن علی، مسئله ی پاداندیشی و سوگواری ی ایرانی، مسخ و دگردیسه شده اند؛ ولی ردّ پای غنی و پُر بار آنها به جا مانده است. مسئله ی امروز فلسفه ی انگیزشی ایران آنست که چگونه باید از نو، شکلی تازه به سوگواری ی پهلوانی بدهیم تا به گوهر انسانی اش نزدیك شویم و آن را از حالت ناهنجارش آزاد کنیم.

تعزیه ی حسینی یك تأویل مذهبی و شریعت مآبانه از سوگ ایرانی است که شالوده ی « گوهریك » آن بر اثر برجستگی و هویدایی در تأویل و تفسیر مذهبی، آسیب دیده است. « *سوگ جمشید و فریدون*

و *سیاوش و رستم*»، همه از شیوه ی پادادیشی ی ایرانی ریشه گرفته اند. ما بدون آشنایی دوباره با این شیوه ی تفکر ایرانی و زنده ساختن اصطلاحات و مفاهیمی که روزگاری به اجبار و اکراه ترک کرده ایم، مانند انسان خوابنمایی خواهیم بود که می توانیم بهترین رویاهای خود را فقط با ایما و اشاره بگوییم.

در جوهر مردمی ی سوگواریها، ارزشهای پایدار فرهنگ ایرانی نهفته است که بر فراز اسلام قرار دارند. در مسئله ی سوگواری، تنش میان دو ارزش؛ یعنی مهرورزی به جان و دادگزاری، به درد و اندوهی ختم می شود که انسان را سوگوار می کند؛ زیرا راه گریزی برای برتری دادن یکی بر دیگری نیست.

وقتی درد روان به فکر رسید و در مغز و اندیشه ی انسان، باز تابیده شد، انسان به دو لایه ی ناهمگون تقسیم می شود که با یکدیگر متّضاد هستند و ایجاد تنش متداوم و لاینقطع می کنند. در اصل، خرد به بُن بستی گرفتار می شود که ایده آل قداست زندگی را و نرسانیدن گزند به آن را در مرکز فکری ی خود قرار می دهد.

برای ایرانی، قداست زندگی و کیفرداد، دو ارزش متساوی و مقدّسند که پایداری بر اجرای آنها، انسان را سوگوار می کند و درست، خویشازمایی فردی در برابر چنین مسائلی است که لیاقت پهلوانی ی هر انسانی را به محک می زنند. در شیوه ی اندیشیدن سوگوارانه، انسان می تواند آخرین حدّ درد و شکست را تحمّل کند و نیک بماند و از نیکورزی اش دست برندارد؛ زیرا نیکی، تراوش گوهر انسان است.

پهلوان برای پیروزی و قدرتورزی بر دیگری نیست که به عمل نیک اقدام می کند؛ بلکه پایداری بر سر گوهر وجودی خویش است؛ زیرا به رغم آگاهی از شکست خوردن نیکی، از انجام کار نیک، کوتاهی نمی کند و در باختن نیز خرسند و دلشاد می شود. یک لحظه نیک بودن و بر سر نیکی ی خود، جان باختن بر پیروزی ی دیرپایی که از راه حیله و مکر به چنگ آید، برتری دارد.

« جمالی » می اندیشد که دوام خود یا حافظه ی ملّی با سر- اندیشه ای کار دارد که با بزرگترین دردها و سوگها به هم، گره خورده است. در حسّ سوگواری، انسانها، خودی را به یاد می آورند که حکومتگران بی لیاقت از او جدا کرده و آن را فروکوبیده اند. در پدیده ی سوگواری، ایرانی، سرسختانه در اصول مردمی و مهرورزی که بر خرد سیمرغی استوار هستند، آرمانهای بهمنشی و اجتماعی ی خود را واقعیّت پذیر می کند.

سوگواری، صف آرایی دین مردمی *(= سیمرغی)* در برابر اوامر شریعت مآبانه ی رسمی و حکومتی قدرتمندان بی لیاقت و زندگی -ستیز می باشد. خویشباشی ی ایرانی با این سراندیشه ی بلند که نیازردن جان و پروردن جان و به کار بردن خرد مهرورز و عقل فرهیخته برای آبادی جهان و رهانیدن بشر از درد، با رنجی همپاست که هسته ی مرکزی ی آرمانهایش در آن نهفته است. ایرانی با عزاداری برای حسین ابن علی، امتداد آرزوها و آرمانها و گوهر راستمنشی خویش را تازه به تازه، تجربه می کند.

در بطن تفکّر سوگندانه که علیه دستگاههای حکومتی و عقاید و افکار رسمی ی حاکم بر اجتماع هستند، گوهر دین مردمی و مهرورزی ی ایرانی پایدار می ماند. ایرانی یقین دارد که شکست جوانمردانه، همانا پیروزی اصیل است و این یقین، لطافت و نرمی ی فرهنگ مردمی ایران را آشکار می کند. راستی و مهرورزی و فرهنگ مردمی به شمشیر کشیدن و قتل عام مردم و فتوا دادن برای آزردن انسانها و خشونت و به تبعید راندن دگراندیشان، هیچ نیازی ندارد. شکست به او، آن استقامت و دلیری را می دهد که کار نیك و مردمی را هر دم از سر بیاغازد و ناامید نشود.

در پدیده ی سوگواری، بزرگترین ایده آلهای انسانی ی فرهنگ ایرانیان؛ یعنی « *مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی* » به شکست انجامید؛ ولی ایرانیان نه تنها به این آرمانها در طول تاریخ هزاره ها پشت نکردند؛ بلکه مایه ای گرفتند برای از نو آزمایی و از نو خطر کردن و پایداری بر آن ایده آلها. ایرانی با عزاداری برای « *حسین ابن علی* »، یاد از مهرورزترین پهلوان ایرانزمین؛ یعنی « جمشید جم » می کند که هزاره ها در پیکار علیه آزارندگان زندگی از یك طرف، همپا و همرزم او بود و از طرف دیگر، در جشنها، در کنارش دست افشان و پایکوبان. اکنون از سر جوانمردی، لباس عربی به او پوشانیده است تا بتواند همپای با او، سوگوار باشد.

« جمالی » استدلال می کند که پیدایش گوهر فردی در اجتماع و سیاست، درد آور است. برای پیدایش نیکی ی خود بایستی درد را نیز در کنار آن پذیرفت. هنرها و استعدادها و برتریهای فردی با اصول حکومتگران بی لیاقت و نهادهای متشرّع و اقتصادی و اجتماعی و قانونی، سازگار و همخوان نیستند؛ ولی انسان با وجود دردهایی که از سوی جامعه به او آسیب می رسانند؛ از خویشپیدایی دست برنمی دارد و گوهر خود را در لحظه های نابهنگام، پدیدار می کند تا زندگی را پاس بدارد و به هر جانداری مهر بورزد. به همین علّت، انسان مهرورز در زیر سلطه ی حکومتهای نالایق و قواعد و رسوم پوسیده ی اجتماعی، غریب و تنها می ماند تا روزی که حکومت و مناسبات اجتماعی بر شالوده ی « فرّ »، پی ریزی شوند و کردار انسانها در راستای زندگی پروری باشد.

در فرهنگ ایرانی، انسان با نیکی کردن، هم نزد دوست هم نزد دشمن، شکست می خورد و سراسر عمر، رنج می برد و عذاب می کشد؛ ولی با همه ی عذابها و شکست خوردگیها از نیکی کردن دست بر نمی دارد. نیکی به رغم آگاهی از شکست آن در عمل و بدون امید و پاداش، بیانگر عظمت و اوج منش شگفت انگیز ایرانی است که برخاسته از نیرومندی ی گوهر اوست. شکست خوردن مداوم در انجام عمل نیك و سرسختی و پایداری به دوام آن با سوگواری به هم پیوسته اند. ایرانی، نیکی اش زاییده از نیرومندی ی گوهریك اوست؛ نه به سودای اجر و پاداش و پیروزی در دنیا و آخرت.

سوگواری در ایران، بیانگر مقاومت سیاسی و اجتماعی و حقوقی برای یك اصل کلیدی می باشد؛ یعنی جامعه در همسوگواری که از بیداد و بی مهری، نشأت می گیرد علیه دروغزنان و بیدادگران، اعتراض می کند و به پا می خیزد. سوگواری، بزرگترین و عالی ترین شیوه ی سازماندهی ی اعتراضات

سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردم ایران می باشد. هر چقدر دامنه ی سوگواری، گسترده تر و همگانی تر باشد؛ جامعه در برابر بیدادگران حسّاس تر و معترض تر شده است و با عمل به سوگواری، سوگند خویش را در پایورزی بر « *مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی* » از نو، بازآفرینی می کند.

سوگواری برای ایرانی، پیوند اعتراض و مقاومت اجتماعی برای استوار ماندن بر اصلهای مهر و داد و راستی می باشد و به معنای غصه خوردن و گریه و زاری و خودزنی و خونریزی نیست؛ بلکه خود را از نو، نیرومند ساختن و چیره شدن بر حسّ انتقام جویانه است. سوگواری بر شالوده ی خوشبینی ی ایرانی به پیروزی داد و مهر و راستی و قداست جان به رغم ستیز بیدادگران می باشد. از این نظر، سوگواری، افراد جامعه با تجدید بُنپارهای فرهنگ سیاسی ی خود؛ یعنی مهر و داد و راستی و قداست جان، دوباره همپیوند و همبسته می شوند. رسالت امروز خویشاندیشان ایرانی است که چنین واکنش بزرگ و مردمی را از چنگال بیدادگران به در آورند و ویژگی ی مردمی – ملّی آن را از بهر گسترش مهر و داد و راستی و قداست جان، پویا و کارگذار کنند.

در پدیده ی سوگواری، انسان، درک تلخی ی سوگند خویش را برای پایدار ماندن بر مهر و داد و راستی و قداست جان با وجود مصایب و بلایا نشان می دهد. این تلخی که با درنگ و آرامش تا ژرف روان انسان، چشیده می شود، ناگهان نیروهایی را از ژرف گوهر انسان، زاینده و آتشفشانی می کند. به همین سبب، سوگواری، به رستاخیز برترین نیروها و ایده آلها و آرمانهای انسانی، گرایش پیدا می کند تا به رغم حاکمیّت قوای اهریمنی و زندگی ستیز در سراسر تاریخ، بر اصول مردمی و مهرورزی و دادگستری و راستی ی خود پایدار بماند. ایرانی با عزاداری کردن برای حسین ابن علی، هر ساله، جنبش سوگوارانه ی اعتراض و مقاومت خود را در برابر بیدادگران از برای گسترش و نگاهبانی از مهر و داد و راستی و قداست جان با صدایی رسا فریاد می زند.

ح)- تنش فرهنگ با تمدّن

یکی از ویژگیهای برجسته و شایان تحسین « جمالی » که خودش پیشاهنگ دلیر آن می باشد، راستمنشی در تفکر است. او می گوید که تفکر، روشنی و وضوح و صراحت می طلبد و از ایهام و ابهام و دو یا چند پهلو گویی و تمثیل و تشبیه و کنایه می پرهیزد. متفکّر راستمنش، حرفش را پوست کنده می زند. از نظر او، دمکراسی در فضایی می تواند به وجود بیاید که انسانها نه تنها به افکار متّضاد همدیگر گوش می سپارند؛ بلکه از افکار متّضاد یکدیگر نیز به آفرینندگی ی افکار نو و هنرهای فردی، انگیخته می شوند؛ یعنی هر کس از ضدّیت فکر دیگری با فکر خود، دلشاد می شود؛ زیرا از همان اختلاف و ضدّیت است که آفریننده ی فکر می شوند. آن که خودش روش تفکّر خودش را دارد، در برخورد با تفکّرات متّضاد، آفریننده می شود.

روند تکاپو وار فرهنگ، دُرُست در حرکت از عواطف به افکار و از شعر به فکر است که نیروی آمیزنده و پیوند دهنده ی گرایشهای مختلف و کثیر و متّضاد را با هم، آگاهانه می آفریند. فرهنگ، یك حرکت دو سویه و متّضاد است. ملّت در حین بازگشت به سوائق و عواطف مشترك عمیقش در شعر و موسیقی و درك و لمس این همبستگی می کوشد پا به پای آن برای گستردن عواطف و امیال و سوائق و منافع نیز در افکار روشن و واضح، راه تفاهم پیدا کند.

گرانیگاه فرهنگ ایرانی، همبستگی است . بدین معنا که چگونه می توان کثرت را یا اضداد را به هم پیوند داد، بدون آنکه آنها از بین برده شوند؛ زیرا هر ضدّی، نیروی آفریننده هست. از بین بردن یك ضدّ، برای حاکم کردن جفت ضدش، نابود کردن یك نیروی آفریننده می باشد. همبستگی باید از گوهر خود انسانها بجوشد تا درد، ناپدید شود. به همین علّت، فرهنگ ایرانی، جهاد برای عقیده و دین را نمی پذیرد؛ زیرا مهرورزی در مقایسه با پیوند اعتقادی و ایمانی، خجسته ترین و جاذب ترین فروزه ی انسان است. مسئله ی فرهنگ، آفریننده و بارور شدن از اختلاف و تضاد با یکدیگر است.

فرهنگ ایران از نمونه فرهنگهائیست که در پیوند دهی و آمیزندگی و آفرینندگی، موفّق بوده است و این بزرگترین ویژگی ی روان ایرانی است که ما را قادر می کند تا فضای بسیار چشمگیر و جذابی برای دمکراسی بر شالوده ی فرهنگ خودمان فراهم کنیم. برخورد آگاهانه با اختلاف و تضاد و پیوند دادن، ویژگی ی فرهنگ ایرانی است.

« جمالی » در بسیاری از پاره – اندیشه هایش از زاویه های گوناگون بر این مطلب تأکید می کند که همه ی نیازها و سودهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی ما، در مایه های فرهنگی، ریشه دارند و فرهنگ ما، رونوشت تاریخ ما نیست. پیشینه ی فرهنگی، سوای سنّت تاریخی است. چه بسا فرهنگ به رغم رویدادهای اسفبار تاریخ، بالیده است. اسطوره (=بُنداد) های مردمی ی ما با وجود تاریخ سیاسی و شریعت آلود و نظامی ی ما، فرهنگی بسیار عالی فراهم آورده اند. آیین کشور آرایی ی ما را حکومتگران فراهم نیاورده اند؛ بلکه مردم ما که اکنون به حال خود رها شده اند.

فرهنگ، علّت و عاملی را که بخواهد بُنمایه هایش را متعیّن بکند، از خود طرد و نفی می کند. تجدّد به این معنا نیست که ما آخرین اندیشه و ایده یا ماشین یا سازمان تازه را که در جوامع دیگر، پدید آمده است به جامعه ی خود انتقال بدهیم؛ بلکه تجدّد حقیقی، زاییدن پدیده ی تازه ای از روان فرهنگی – اجتماعی ی ملّت است. ملّت با زادن هر پدیده ی تازه ای، جدید – رفتار می شود. تجدّد، جدید شدن تمامیّت خود در روند خویشزایی آگاهبود فردی است. با آوردن خروارها چیز جدید از خارج، ملّت، نو اندیش و متجدّد نمی شوند؛ زیرا متجدّد شدن مداوم در تمامیّت فکری و روانی و مناسبات اجتماعی ی خود، سوای تقلید از پدیده ها و اندیشه های جدید در تاسی جُستن به ملّتهای دیگر است. زادن، وامی نیست. کسی نمی تواند ذهنیّت و تغییر رفتار ما را هر روز از نو بزاید.

در فرهنگ ایرانی، اخلاق بر مفاهیم *« پسندیدن و نپسندیدن »*، استوار هست. انسان، کاری را می کند که آن را می پسندد. حکومت و قانون را باید پسندید. ایرانی نمی آزارد؛ زیرا جان آزاری را نمی پسندد. فرهنگ ایرانی به نیکی ی گوهر انسان، یقین دارد. از همین یقین بود که تمدّن یونانی به ایران آمد؛ ولی در فرهنگ ایران جذب شد. مدنیّتهای اسلامی و غربی نیز همان سرنوشت را خواهند داشت.

فرهنگ ایرانی از سوائق خشن و دُرُشت خو، بیزار است؛ زیرا مانع پیدایش احساس و عواطف لطیف و نرم و نازك می شوند. خشم که پایه ی تهدید و زورگویی و تجاوزگری و قهر و سختدلی می باشد، برای ایرانی، نشانه ی وحشیگری و بی فرهنگی است. معیار اصلی ی اخلاق و منش فرهنگی، *« پسند و ناپسند »* می باشد. ایرانی هر چیزی را که می پسندد، بر می گزیند و در عمل به کار می بندد و هر چیزی را که نمی پسندد، بر نمی گزیند و در عمل اجرا نمی کند. به همین سبب، به امر و نهی و تهدید، نیاز ندارد؛ زیرا امر و نهی که پیامد خشم است، با انسان خشن و بی احساس و بیابانگرد و بی فرهنگ، سر – و – کار دارد.

انسان فرهیخته، آزردن جان را نمی پسندد و چون نمی پسندد، آزار نیز نمی رساند و همداستان با جان آزار نیز نمی شود. هر قدرتخواهی باید نسبت به سائقه ی *« پسندیدن و نپسندیدن مردم ایران »*، حسّاسیّت داشته باشد. آن که امر و دستور می دهد، مردم را دُرُشتخو، بار می آورد. هر فرمانروا باید همخوان با سائقه ی *« پسند و ناپسند »* مردم، به اقدامات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی دست بزند.

یکی از حسّاس ترین جُستارهای فلسفه ی انگیزشی ی « جمالی » که شایان ژرفاندیشی می باشد، پرداختن او به مسئله ی تمدّن و گلاویزی اش با فرهنگ می باشد . وی می گوید فرهنگ و تمدّن، دو دامنه ی متّضادند که در تنش و آمیزش با همند. فرهنگ، رویش و زایش و جوشش از گوهر خود است. در بطن فرهنگ، هر ملّتی، خود را در تاریکی ی پدیده ها و پیشامدها و دگرگشتها می جوید. در تمدّن، ملّت بر طبق خواسته هایش، آگاهبود خود را می سازد. در فرهنگ، ملّت، هر نفوذی و تأثیری از بیرون را فقط به شکل انگیزه می پذیرد؛ یعنی در هر عاملی، انگیزه به خودجوشی می یابد؛ نه علّت و عامل متعیّن کننده ی ذهنیّت و روان خود را. فرهنگ، هر علّت و عاملی را که بخواهد ذهنیّت و روان پرورندگانش را متعیّن کند، در جا به دور می اندازد. تمدّن با دامنه ی آگاهبود و خواست و عقل انسان، سر – و – کار دارد. تلاشی است برای شبیه دیگری شدن؛ زیرا شبیه شدن را امتیاز می پندارد؛ ولی فرهنگ، به خویشبود و به خود آمدن، یقین دارد. یقین به گوهری دارد که باید آن را در تاریکیها جُست و پرورید. فرهنگ در اصل، زائیدن خود مجهول است. آهسته به خود آمدن در پذیرش انگیزه ها و تقلیل دادن علّتها و عوامل نفوذ به انگیزنده های خالص، یك روند فرهنگیست که به شکیبایی و زمان، نیاز دارد. تمدّن می خواهد که انسان، همانند تصویری، ثابت و چشمگیر بشود. تمدّن تلاش می کند فرهنگ را که باز تابنده ی تصاویر آفریننده هست از دامنه ی آگاهبود، پس براند و تبعید کند؛ ولی فرهنگ در تاریکی ی

ناآگاهبود، جوشان می ماند و ریشه ایست که نمی توان آن را از بُن کند و دور انداخت. خود را باز یافتن سوای باز یافتن خودهای گذشته است. در هر خودی، جوششی از خود هست که پیکر و کالبد یافته است. خود شدن، جنبش فرهنگیست و رونوشت برداری از یك چهره ی واقعیّت یافته ی خود در گذشته نیست. تمدّن می کوشد که انسان را از نیازهای حقیقی ی زندگی برهاند و نیازهای ضروری را برترین نیازها بشمارد و آنها را بیش از اندازه، مهم جلوه بدهد؛ ولی فرهنگ بر حسّاسیّت نیازهای لطیف که ندیدنی هستند در برابر آن نیازهای خشن، پا می فشارد.

فرهنگ، داشتنی نیست. پیشوند « فرّ » که بیانگر بر کشیدن و فرا روییدن می باشد، چیزی است که از خویشباشی به دیگران می تابد و می درخشد تا دیگران را به آفرینندگی بیانگیزد و طبعا خود نیز با پذیرش فرّ از دیگران، آفریننده بشود. افرادی که فرهنگ را چیزی تملّکی یا نگاه داشتنی می دانند، پیوندشان را با هر چیزی بریده اند که در فرهنگ، اصیل می باشد.

وقتی فرهنگ من، مرا به آفرینندگی از نو نیانگیزد، دیگر، فرهنگ نیست. وظیفه ی من، داشتن و نگاهداری و بزرگداشت فرهنگ نیست؛ بلکه مایه پذیر بودن برای تخمیر شدن از نیروگاه انگیزندگی ی فرهنگ است. چه بسا ملّتها که روزگاری فرهنگهای بزرگی به وجود آورده اند؛ ولی پس از آن، هیچگاه از آن فرهنگ به آفرینندگی، انگیخته نشده اند و خویشزایی خود را از دست داده اند و امروزه فقط به آن فرهنگ، افتخار می کنند و آن را بزرگ می دارند. در حالیکه فرهنگ را نباید آموخت؛ بلکه از فرهنگ باید انگیخته به خویشاندیشی شد تا بتوان افکار نو- مایه ای را در دوران خویش آفرید.

فرهنگ در ایران، ویژگی ی اهریمنی دارد. به عبارت دیگر، ویژگی ی انگیزندگی ی انسان به آفریدن است که ترازوی ی شناخت فرهنگ می باشد. برای ایرانی هر چیزی که به آفریدن می انگیزد، انسانی است. فرهنگی که دیگر به آفریدن نمی انگیزد، مدّتهاست که مرده و ایستاست و وقتی نیز مایه پذیر برای آفرینندگی نباشد، باری بر دوش ما و تنها یك تجمّل پر زرق و برق خواهد شد.

در همین زمینه، « جمالی » استدلال می کند که اولویّت فرهنگ ایران با تویه های توانگر و پُر مایه اش بر تمامی ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیهای رنگارنگ و تئوریها و مکاتب جور واجور فلسفی که به کشور ما سرازیر شده اند و می شوند، نشان دهنده ی راستی در گوهر ماست. رستاخیز فرهنگی ی ایران در گلاویزی ی با عقاید سیطره خواه و مهم تر از همه، شرایع اسلام، پیوند ناگسستنی دارد. فرهنگ ایرانی، آرمانهایی را در خود پرورده است که در هیچ یك از حکومتهای خودی و بیگانه، واقعیّت نیافته اند و آرمان و آرزوی مردم ماست که چنان ایده آلهایی باید در جامعه ی ایرانی واقعیّت بیابند. وظیفه و رسالت متفکّران و جویندگان خویشاندیش است که بُنمایه های فرهنگ ایرانی را راستمنشانه بگسترند و امکانهای به جوشش افتادن آن را مهیّا کنند.

۵)- گوهر تفکّر ایرانی بر پاد- اندیشی (= سه - پادیک / تریالکتیک) استوار است.

در بحث از شیوه ی تفکّر ایرانی، « جمالی »، موفّق شده است که ساز - و - کار اندیشیدن ایرانی را در رویارویی با جهان و پدیده ها، با ظرافتی منحصر به فرد، کشف کند؛ یعنی شیوه ای که در ذهن و روان مردم ما از کهن ترین ایّام تا امروز همچنان در کردارها و واکنشهای خودشان به شکل پویا و زنده، کارگذار است. وی در مبحث شیوه ی اندیشیدن ایرانی که تا اندازه ای پیچیده و گیج کننده نیز به نظر می رسد، روشی را پی ریخته است که پژوهشگران خویشاندیش تاریخ و فرهنگ ایران می توانند به یاری ی آن، بسیاری از کنج و کناره ها و معمّاهای گوهر ایرانی را باز شناسند و آشکار کنند. برای تئوریزه کردن این مبحث، « جمالی »، افکار خود را عمیق؛ ولی کوتاه، تحریر کرده است. به همین دلیل، من کوشیده ام که برای رفع دشوار - نگاری ی او، چکیده ای از اندیشه هایش را به زبانی ساده تر بیان کنم.

« جمالی » نشان می دهد که شیوه ی اندیشیدن ایرانی، پاداندیشی *[= تریالکتیک؛ نه دیالکتیک در مفهوم یونانی - اروپایی]* است. از ویژگیهای آن، اینست که تضاد، انگیزنده به آفریدن و اندیشیدن است و از سراسر مرزها و کرانه های افکار و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان فرا می گذرد. ضدّ در تاریخ و اجتماع، نقش انگیزنده به آفرینندگی ی افکار و هنرهای فردی را ایفا می کند. زُدودن و نابود کردن ضدّ، بویژه در روند اندیشیدن، انسان را از آفرینش باز می دارد؛ زیرا بدون اندیشه ی مخالف نمی توان آفریننده شد.

پاد اندیشی یا به عبارت دیگر، اندیشیدن در بستر اضداد با هم ستیز و با هم آمیز، پیوسته با آفرینندگی ی فکری سر - و - کار دارد. کاربست روند پاد اندیشی در گفت - و - شنود انسانهای اندیشنده با هم که با سخنهای واژگونه ی یکدیگر در برابر هم می نشینند، باید آماجش، آفریدن اندیشه باشد؛ نه فهماندن عقیده و جهانبینی و دیدگاه یکی به دیگری؛ نه اثبات کردن و به کرسی نشاندن عقیده ای در برابر ایدئولوژی یا دیدگاهی دیگر.

پاد اندیشی، دو ستون بسیار ژرفمایه دارد : ۱ - پیوستگی ی پیدایشی که در مفاهیم، گسترش می یابد ۲ - ضربه ی ناگهانی که یك لحظه پدیدار و سپس برق آسا ناپدید می شود. انسان با دو گونه اندیشه، روبروست. یکی اندیشه ای که پیاپی می گسترد و همه ی اجزایش با هم، پیوند ضروری و منطقی دارند و دیگری، اندیشه ای که دُرُست در برابر اندیشه ی پیشین، ویژگیهای واژگونه اش را دارد؛ یعنی ناگهانی و

تصادفیست. پاد اندیشی، شناخت ستیز و آمیزش دوگونه اندیشه و دو گونه پدیده و رویداد است که در اندیشه های گسترشی و روشی و منطقی و دستگاهی، زُدوده یا گم می شوند.

ایرانی هر پدیده ای را به دو بُن متّضاد برمی گرداند. تفکّر ایرانی با کثرت، آغاز می شود. از ستیزش و آمیزشهای میان کثرتهاست که می توان جهان را شناخت یا باز آفرید. پیدایش هیچ پدیده ای را در جهان و تاریخ و روان انسان نمی توان از یك بُن (از یك وجود یا علّت یا اصل نخست) فهمید و شناخت. در هر آفریدن و تولید کردنی باید دو نیروی متّضاد که خویشافرین هستند، در کار باشند. در اندیشیدن نیز باید دو نیروی متّضاد یا دو اندیشه یا دو تجربه ی واژگونه در کار باشند تا اندیشه، زاییده بشود.

شناختن و اندیشیدن از روند پُر تکاپویی امکانپذیر است که از کرانه های ستیزش و آمیزش دو ضدّ فرا می گذرد. فرا گستری ی سر– اندیشه ی پاد اندیشی، پیامدش این خواهد بود که در کند –و – کاو اصول عقاید و فلسفه ها و جهانبینیهای گوناگون و متّضاد می توان جهان را شناخت؛ نه از نهادن یك وجود نخست و کامل یا علّت نخستین یا یك اصل یا زیر بنا یا ایده ای یا مادّه یا روح آغازین و همچنین؛ نه از شناخت هر مکتب فلسفی یا دین کتابی یا جهاننگری یا ایدئولوژی.

آغاز از تنش و آمیزش دو چیز متّضاد چهره می گیرد. بدین معنا که در لحظه ی اندیشیدن، دو پاد در آغاز به هم پیوندانیده می شوند به شرطی که همزمان و پیوسته، هم نقش انگیزنده هم نقش گسترنده را ایفا کنند. برتری جنبش بر وجود، گوهر تفکّر ایرانی است. آنچه که مهم است، نخستین جنبش است؛ نه نخستین وجود. شناخت جنبش، اصل است؛ نه شناخت وجود *(= انتولوژیکی)*؛ زیرا برتری دادن جنبش بر وجود، نشانگر جوشندگی و افشانندگی ی زندگیست. مهر یا آمیزندگی یا پیوندجویی، جنبش نخستین ایرانی است. مهر و آمیختن، آغاز هستی است. هستی از دید فرهنگ ایرانی، فقط یك جنبش درونی و ریز نیست؛ بلکه جنبش یکپارچه ی انسان و کیهان است. اندیشیدن باید به یافتن راههای شادی از طریق پیوند دادن میان انسانهای گوناگون بپردازد.

اندیشیدن بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، انسانها را به هم می پیوندد. دو ضدّ که پاد یکدیگر هستند، جفت اضداد می باشند که با هم، زاده یا پدیدار شده اند. دو ضدّ همزاد، پادوند یکدیگرند و پاد سوم، نیروی پیوند دهنده ی *[= مینوی به = بهمن]* دو ضدّ است که از نیروی مهرورزی پیدایش می یابد. بهمن، پاد سوم است که بدون یکی ساختن از دو پاد، آن دو ضدّ را در همپیوندی، آفریننده نگاه می دارد. بهی یا نیکی، نیروی پیوند دهنده ی اضداد همزاد هست.

الف)– واژه و فکر

از دیدگاه «جمالی»، در بطن واژه هاست که ما می اندیشیم. آنها به تفکّر، رنگ و بو می دهند و گوهر فکر ما را معیّن می کنند؛ زیرا از گوهر آدمی می رویند. در تویه ی هر واژه، تاریخ آگاهبود و ناآگاهبود هر فرهنگی نهفته است. با به کار بردن ساختگی و زور کاری ی یك واژه، در یك مفهوم خاصّ، نمی توان آن را از بستر فرهنگی اش جدا کرد. بر شالوده ی پاداندیشی برای شناختن ژرفای هر واژه باید از دو مقوله ی متّضاد بریدن و پیوستن استفاده کرد.

پاد اندیشی، اندیشیدن اندیشه ای است که متفکّر یا فیلسوف از راه آن، در برابر اندیشه ی دیگری، صف آرایی می کند که هم علیه تفکّرات دیگریست هم یار و مددکار و پذیرنده ی افکار دیگریست. در حقیقت، اندیشه ایست که متفکّر به کمك آن، هم با اندیشه های دیگری در ستیز و تعارض قرار می گیرد هم افکار خود را با اندیشه های دیگری می آمیزد. دو جنبش ستیزیدن و آمیزیدن، یکی پس از دیگری انجام نمی پذیرد؛ بلکه جنبش همیشگی و همزمان باهمند. پاد اندیشی، ویژگیهای خاصّ خودش را دارد که اگر آگاهانه به کار برده شوند، بسیار کارگذار و پویا نیز خواهند بود.

در بازکاوی ی پروسه ی تفکّر پاد اندیشی، «جمالی» استدلال می کند که روند اندیشیدن در کرانه آفرینی، هم رده بندی می کند هم پیوند می دهد هم مقوله ها و پدیده ها را به هم می آمیزد. در روند شناخت، شناسنده، خود را از پدیده ای متمایز می کند که در حال شناسایی آن می باشد؛ ولی همزمان، با همان چیز، خود را عینیّت می دهد. هر متفکّری در پروسه ی اندیشیدن، اندیشه های خود را از دیگری و واقعیّت می بُرد و خود را با آنها رو در رو می کند؛ ولی اندیشه های خود را عین همان واقعیّتی می داند که اندیشه هایش را از آن برگرفته و عبارتبندی کرده است.

در روند اندیشیدن، دو جنبش واژگونه (متّضاد با هم) علیه یکدیگر می ستیزند و با هم می آمیزند. چنین رویدادی باعث می شود که اندیشه ای در مغز متفکّر، پیدایش یابد. در مغز هر متفکّری که فکری پیدایش می یابد، آن اندیشه در گوهرش با فکر مادریش متّضاد نیست؛ بلکه پیوند تنشی با آن دارد؛ زیرا آنچه که آغاز است، انجام را متعیّن نمی کند و چنین ادّعایی با پاد اندیشی، ناهمخوان است.

هر اندیشه ای می تواند در برابر اندیشه ای دیگر که از آن جوشیده، نقش انگیزنده پیدا کند یا آنکه خود اندیشنده از آن اندیشه ی جدید، انگیخته به اندیشه های دیگر شود. بینش، جنبش آزاد شدن انسان از یك چیز (*ناهمانشوی = بیگانه شوی*) و سپس، پیوستن به آن چیز (*همانباشی = یگانه شوی*) هست. متفکّر با جدا کردن مفهوم از هر چیز در روند اندیشیدن، خود را از آن چیز، آزاد می کند.

در بینش، ما باید همه ی مفاهیمی را که در آن بینش، پیش می آید و با چیزها (پدیده ها) عینیّت داده می شوند، رها کنیم و از سر بکوشیم با تجربه ی مستقیم خود آن چیز، آغاز کنیم و از آن تجربه ی زنده، مفهومی تازه انتزاع کنیم و بکوشیم که دوباره از آن چیز، آزاد شویم. در تفکّری که بر مفهوم عینیّت استوار است، کوچکترین ناهمجوری ی مفهوم با تجربه ی ما از چیز، به شکل تضاد درك می

شود. در نتیجه، از مرز هر دستگاه فلسفی یا جهانبینی یا ایدئولوژی یا اصول هر دین کتابی می توان با نشان دادن پارگی و ناهمجوری ی مفاهیم آن با تجربیّات مستقیم فردی یا اجتماعی فرا گذشت.

پاد اندیشی از تضاد چیز با مفهوم، آغاز می شود. هر اندیشه ای، مفاهیمی را به هم آمیخته است که هیچ یك از آن مفاهیم با چیزها *(تجربیّات مستقیم از چیزها و پدیده ها)* عینیّت ندارند. هیچ اندیشه ای با تجربیّاتی برابر و همسان نیست که از آنها سخن می گوید. نابرابری و ناهمانی ی اندیشه (آمیزش مفاهیمی چند) با تجربیّات زنده و مستقیم از چیزها (پدیده ها و رویدادها)، اصل بنیانی پاد اندیشی است. پدیده ی ضدّ در روند اندیشیدن متفکّر یا فیلسوف، نامنتظره و پیش بینی ناشده، اندیشه ی نخست را غافلگیر می کند و این برخورد شدید و تند، سراسر اندیشه ی اصلی را به هم می ریزد و سازمایه ی آن را می جنباند (اندیشه به لرزه می افتد) و با تلنگر نامنتظره به ساختار اندیشه است که متفکّر یا فیلسوف به آفرینندگی ی افکار تازه، انگیخته می شود.

اندیشه ی ضدّ، اندیشه ای نیست که ما در گسترش یك مفهوم به آن می رسیم؛ بلکه ضدّ مفهوم یا ضدّ اندیشه، ناگهانی و آنی پدیدار می شود و از گسترش فکر و مفهوم اصلی، پدیدار نمی شود. به همین دلیل، پیش بینی ی کارگذاریش از مفهوم و فکر اصلی، ناممکن است و تا زمانی که در جنبش هست و هنوز مرزش را پیدا نکرده است، روند تفکّر را به پیش می راند و متفکّر را شادکام می کند.

ب)- تضاد و زایش اندیشه

از نظر « جمالی »، گوهر اندیشه، انتزاعیست و آفریننده ی ضدّ خود می شود. طبعا اندیشه ی تضاد نیز ضدّ خود را دارد؛ زیرا تضاد نیز اندیشه ایست انتزاعی. در ایران، اندیشه ی خدایی پیدایش یافت که در گوهرش، اضداد پنهان هستند. *(سیمرغ = تخمه)*. این خدا، اصل همه ی چیزها هست. سپس همین اندیشه به دو خدا، راه می یابد که مساوی و متّضاد با همند؛ ولی فقط با همکاری یکدیگر می توانند هر چیزی را بیافرینند. مینو که پسوند *« انگرا و اسپنتا »* می باشد، حالت درونی و دگرگونشونده ی تخمه بودن دو ضدّ را می نمایاند که با هم در تنش و آمیزش هستند و این نشانه ای است برای بیان آفرینندگی ی آنها.

در فرهنگ ایرانی، اضداد، سه گستره ی متفاوت دارند. گستره ی اول، آگاهبود و خرد مهرورز و عقل فرهیخته است. گستره ی دوم، روان و ناآگاهبود است و گستره ی سوم، گوهر انسان است. اضداد تا هنگامی که در دامنه ی عقل فرهیخته هستند، مسئله ی طرد و نفی یکی از آنها یا آمیختن گذرای آنها در یك آمیزه مطرح می باشد؛ ولی وقتی اضداد، ژرف تر و روانی و درونی شدند و نیز از بستر عقل به گستره ی روان سرازیر شوند یا گامی ژرف تر بروند و گوهری و وجودی بشوند، آنگاه است که پیدایش ضدّ (در روان یا در وجود) به رغم خواست آگاهانه، در ذهن و روان ما، مسئله ی فریب را مطرح می کند.

فلسفه بر آنست که فقط جنبش اضدادی را بررسی کند که آگاهانه در دامنه ی تفکّر هستند. از این نظر، با مسئله ی فریب، سر –و – کاری ندارد؛ ولی اندیشیدن، وقتی زنده و پویاست که از زمینه ی روانی (درونی) و وجودی ی انسان، جدا کردنی نباشد؛ زیرا ما به سوی ضدّی که نمی خواهیم و از آن می پرهیزیم، فریفته و جذب می شویم. طرد و نفی هر ضدّ در آگاهبود نه تنها، آن را در روان، نفی نمی کند؛ بلکه درست به فعالیّت بیشتر می انگیزاند.

اندیشیدن در باره ی هر چیزی از اندیشیدن در باره ی خود، جدا پذیر نیست. آن که در باره ی چیزی می اندیشد، در باره ی خود نیز می اندیشد و در روند اندیشیدن در باره ی خود است که هر انسانی به خود نیز می آید و از هستی ی خود، آگاه می شود. از خود، آگاه شدن، گوهر خود را گشودن و خودگستری است. با روند خودگشایی، روند خودبندی همراهست که واژگونه اش می باشد. ما به همان اندازه که به خود می آییم، بی خود نیز می شویم. دُرُست، مسئله ی خودپوشی و خودبندی است که ما را بدان می انگیزانند تا گوهر خود پوشیده و خود بسته را از همدیگر بازکنیم.

هستی ی هر انسانی از راه شناخته شدن است که می تواند به دست خود انسان از نو آفریده شود. بدین معنا که با شناخت از خود، خود ناشناخته ی بزرگتری نیز آفریده می شود. به خود آمدن، جهانی تازه از بی خودی می آفریند. پاداندیشی با آگاه شدن از خود و خود شدن انسان و خویشزایی آگاهبود، سر –و – کار دارد. هر گاه از یك اندیشه، اندیشه ای متّضاد با آن زاییده شود، انسان، آفریننده هست. از هر اندیشه ای می توانند اضداد مختلف، زاییده بشوند و آگاهبود هر انسانی یا افراد جامعه ای یا دورانی تاریخی را به تفکّر و دگراندیشی بیانگیزاند.

امکانات انگیزنده شدن هر اندیشه ای در تفکّر آینده ی انسان، تاریخ تفکّر را گنجینه ی افکار زنده می کند که به دشواری می توان آن را تاریخ نامید. نگارش تاریخ تفکّر، علیه گوهر اندیشه های اصیل هست؛ زیرا افکار اصیل و پرمایه، انگیزنده به آفرینندگی می مانند و ویژگی ی انگیزشی ی اندیشه در تاریخ، درك پذیر و پذیرفتنی نیست. پیدایش هر فکری در تاریخ، یك پیشامد شمرده می شود و باید به فهم چگونگی ی پیدایش آن در آن لحظه ی تاریخی، همّت کرد؛ ولی هر فکری را در حالت انگیزندگیش نمی توان ساده و راحت بررسی کرد و آن را بازکاوید. آنچه می انگیزد، نقطه ایست نادیدنی و آنچه از آن انگیزه، پیدایش یافته و گسترده شده است، در برابر هر دستگاه فلسفی و آموزه ی ایدئولوژیکی و عقیده، هیچ است. انگیزنده، تاریخ ندارد.

سر– اندیشه ی کلیدی که در فراسوی با هم آفرینی ی *« اسپنتامینو و انگرامینو »*، نهفته است، اینست که هر پدیده ای و رویدادی را باید از تنش و آمیزش دو ضدّ شناخت تا بتوان به ذات آنها پی برد. در اصل، دو مقوله ی متّضاد، وجود دارند به نامهای *« انگیزش و گسترش یا پیدایش و گشایش »*.

تاریخ افکار و جهان بینیها و مذاهب در تفکّرات و در روانها، هم نقش انگیزنده را می توانند ایفا کنند هم نقش گسترشی داشته باشند. نقش گسترشی ی هر فکری را در فکر دیگر که در راستای

پیگیرنده ی همان حرکت فکری هستند، می توان بسیار آسان دنبال کرد؛ زیرا هیچ فکری، دارای یك راستای گسترشی نیست و می توان آن را به شیوه های گوناگون فرا گسترید؛ ولی بازشناختن تأثیر انگیزشی ی افکار و مذاهب و جهانبینیها را به دشواری می توان شناخت.

هیچ اندیشه ای را در تاریخ تفکّرات بشری نمی توان یافت که ناب و یکدست باشد و بر یکی از دو اندیشه، استوار باشد؛ بلکه آمیخته ای از تأثیرات انگیزشی و گسترشی در هر دوی آن دو ایده ی متّضاد با هم، نهفته هست. هر دستگاه فکری را باید از اختلاف تنش و آمیزش با دو مقوله ی تصادف و ضرورت در تاریخ و اجتماع، از یکدیگر باز شناخت. در تاریخ افکار باید پیوند و مناسبات افکار گسترده را یافت؛ نه رابطه ی فکر انگیزنده و آموزه ی گسترده شده را.

« جمالی » می اندیشد که تضاد برای ایرانی، عمل و پیوند و جنبشی آفریننده است که خدایی می باشد. از راه تضاد است که سراسر آفرینش، پیدایش می یابد. تفاوت گذاشتن میان خود با جهان، تفاوت گذاشتن میان خود با شیئی *(میان خود شناسنده و چیز شناخته شدنی)* به درك دیگر بودن خود از دیگری نیاز دارد. در حقیقت، به جدا کردن شناسنده از شناخت و اندیشنده از اندیشه و باشنده از نمودهایش و کننده از کارش نیاز دارد.

شناختن، پیامد دیگر شدن و دیگر بودن است. شناختن به مرزبندی نیاز دارد. چیزی پدیدار می شود و پیدایش می یابد که از دیگران جدا شود. مرز گذاری، شکافتن و بریدن است. من، سوای دیگری است. من، سوای از جهان و از آن چیزی هستم که آن را از خود می دانم و به خود نسبت می دهم. شناخت، زمانی ممکن می گردد که حسّ دیگر بودن هر انسانی به اوج برسد. شناخت هر چیزی با بریدن آن چیز از شناسنده، امکانپذیر است. دُرُست در اوج بیگانگی با آن چیز است که ما با شناختن هر چیزی، از آن چیز، بیگانه نیز می شویم. ما در روند شناختن خود، از خود، بیگانه می شویم. ما در روند شناختن حقیقت، از حقیقت نیز بیگانه می شویم.

شناخت در شیوه ی تفکّر ایرانی، به دو روند متّضاد نیاز دارد. یکی ضدّ بودن و دیگری، عینیّت یا همانند یا همسان باشی با پدیده ی شناخت. پیوند دادن این دو جنبش متّضاد، مسئله ی شناخت را ممکن می کند. شناخت در حالت جنبشی که به خود دارد از عینیّت یافتن خود با چیز به آنجا می رسد که با دیگری متّضاد می شود و از راه متّضاد بودن با دیگری است که انسان امکان آن را به چنگ می آورد تا دوباره با دیگری عینیّت یابد. شناخت، جنبشی است؛ نه وجودی. از یکسو انسان می کوشد همانند چیزی بشود و از سویی دیگر می کوشد تا آن جا که می تواند سوای آن چیز بماند. تلاش برای عینیّت یافتن با چیزی، با تلاش برای ضدّ آن چیز شدن، در هم می آمیزند و « تئوری شناخت » را می آفرینند.

هر فلسفه و دین کتابی و ایدئولوژی را موقعی می توان با شیوه ی یاد اندیشانه شناخت که تلاش عینیّت یابی با آن را در تلاش ضدّیّت با آن، به هم بیامیزیم. شناختن، رهانیدن خود از ماندن در میان دو قطب متّضاد است. انسان، هر واقعیّتی را با شناخت یك رویه اش و غفلت از رویه های دیگرش، آن را به

کردار ضدّش، تنگ و تاریك و کوچك و مبهم و سایه دار می کند و می کوشد که امکان شناخت و اندیشیدن را در باره ی آنها بی اندازه بکاهد تا بتواند اندیشیدن در باره ی آنها را از راه کورمالی و گمانزنی امکانپذیر کند.

روند تنگسازی و به هم فشردگی ی رویه های متّضاد هر پدیده، ناگهان به درخشش آنی ی یکی از آنها می انجامد. در چنین نقطه ای است که حقیقت، در آن آذرخش، ناگهان در یك لحظه در مغز متفکّر جوینده، پدیدار می شود. به همین دلیل، مفاهیم ما با تجربیّات ما از واقعیّات و پدیده ها و اشیاء جور نیستند و با یکدیگر همخوانی ندارند. ناهمخوانی و شکافتگی و اختلاف، سبب حرکت همیشگی فکر است. ناجوری ی حذف ناپذیر و ناهمخوانی ی پایدار میان مفهوم و تجربه یا میان مفهوم و پدیده یا میان مفهوم و شیئی یا میان هر چیزی که باید فهمیده شود و چیزی که فهمیده شده است، یا میان اندیشنده و اندیشه، شالوده ی د *پاد اندیشی یا سه - پادیك [= تریالکتیك ایرانی]* ، می باشد و تا زمانی که اختلاف میان مفاهیم ما با تجربیّات ما یا واقعیّات وجود دارد، تفکّر در جنبش خواهد بود.

پاد اندیشی بر قبول ناجور بودن هر گونه معرفتی با واقعیّات و تجربیّات و اشیا و پدیده ها استوار است. هیچگونه معرفتی را نمی توان یافت که با تجربیّات ما از واقعیّات و پدیده ها و اشیای گوناگون، مطلقا همخوان و یکسان باشد. پاد اندیشی با این سر- اندیشه، آغاز می شود که همه ی مکاتب فلسفی و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و جهانبینیها و تئوریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و روانی و حقوقی با تجربیّات متناظرشان از واقعیّات و مناسبات و پدیده ها ناجورند.

پاد اندیشی، انسان را به وا اندیشی و از نو اندیشیدن ترغیب می کند و چشمی تیز بین برای شناسایی اختلاف هر معرفتی با واقعیّات و تجربیّات و پدیده ها دارد. برای فردی که در باره ی موضوعهای گوناگون بشری، پاداندیشانه، کورمالی می کند، اندیشیدن هیچگاه پایان نمی پذیرد؛ زیرا هیچ معرفتی، آخرین معرفت بشری نیست. برای هر انسان پاد اندیش، ناجوری و ناهمخوانی ی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی به وسیله ی اقدامات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی، کاستنی هستند؛ ولی زدودنی و نابود کردنی نیستند.

انکار و ندید گرفتن ناجوری و ناهمخوانی ی میان دین کتابی یا اخلاق و عمل، سبب می شود که همه ی تقصیرات و گناهان به دوش انسان گذاشته شوند و در اثر منطبق دانستن کامل خود با واقعیّات و طبیعت انسان، مذاهب و ادیان کتابی و اخلاقها به روان افراد و جوامع انسانی، آسیبهای فراوانی زده اند. از نظر آنها، سعادت انسان در وجودی برتر و در دامنه ای فراسوی زندگی ی روزمره ی انسانی واقعیّت می یابد. از همین جاست که انسان نمی تواند فراسوی زندگی ی گیتایی، سعادتمند بشود؛ زیرا ایده آل، پرورده نشده است تا به آن برسیم؛ بلکه برای آنست که به اندیشیدن و عمل کردن ما در برهه ای محدود از زمان، سمت و سو بدهد و نیز به ما، نیرو و امید بدهد. ما را بیانگیزد تا در راستا و سویی هدفمند در

جنبش و تکاپو باشیم. به همین علّت، کسی نمی کوشد که گوهر انگیزنده بودن ایده آل و اندیشه را بشناسد؛ بلکه می کوشد بیشتر به گستردنی بودن ایده آلها و اندیشه ها رو بیاورد.

« جمالی » می اندیشد که ایده آل معرفت گسترشی، حقیقت است؛ ولی هیچگاه به ایده آلش نمی رسد. پاد اندیشی نیز هیچگاه به ایده آلش نمی رسد. پاد اندیشی، حرکت کردن از یك سیستم فکری یا عقیدتی به سیستم فکری یا عقیدتی ی دیگر است نه برای رفع و حذف کامل ناجوری و ناهمخوانی ی میان مفهوم و واقعیّت؛ بلکه برای رسیدن به یك مفهوم تازه. برخورد میان مفهوم تازه با واقعیّات یا میان مفاهیم ما با تجربیّات تازه، شناخت ناهمخوانیها و ناجوریها و شکافتگیهای میان معرفتها *(مذاهب و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها)* با واقعیّات و تجربیّات و مقایسه ی آنها با یکدیگر، راهی برای درك حقیقت است. پاد بودن معرفت انگیزشی با معرفت گسترشی است که باعث می شود انسان به شناخت آذرخشی دست یابد.

هر معرفتی، بهره ای از تجربیّات انسانی را بیشتر و بهره ای را کمتر روشن می کند و هر معرفتی، مقداری از تجربیّات انسانی را تاریك و نادیدنی و نامفهوم و ناموجود و نامعقول می کند. اینکه هر معرفتی بتواند همه ی پدیده ها و مسائل و تجربیّات را به یك اندازه و به یك شیوه روشن کند و نیز هیچ شیئی را با روشنایی خود، مسخ نکند، یك ایده آل امکان ناپذیر روند معرفتی ی انسان می ماند.

هر متفکّر پاد اندیش می کوشد که قدرت و کیفیّت روشنسازی و تاریکسازی و سایه اندازی ی هر معرفتی را در برخورد با پدیده های گوناگون و در دامنه های مختلف بیازماید و سپس بکوشد به دیگران نشان بدهد که هر معرفتی چه چیزهایی را مسخ و بد ریخت و زشت می کند تا بتواند از آنها مفاهیمی نامعقول و ناموجود بسازد.

پاد اندیشی، پیوند دادن دو گونه نظام فکری و معرفتی است و به ردّ کردن کامل هیچ فلسفه ی آلتی یا دین کتابی نیازی ندارد؛ زیرا این کار، علیه گوهر پاد اندیشی است. آنچه که برای انسان پاد اندیش، گردش و جنبش و بازی است، می تواند برای معتقد و مومن، یك زایمان تازه یا یك رستاخیز یا یك توبه یا یك تحوّل وجودی و ذاتی باشد. به همین دلیل، کمتر معتقد و مومنی را می توان یافت که به آسانی به تغییر عقیده یا فکرش تن در بدهد؛ چونکه درد و عذاب بی اندازه ی گسستن و بریدن و پاره شدن، او را از چنین جنبشی باز می دارد.

گسستن و بریدن از عقیده یا دین کتابی یا ایدئولوژی، درد آور است؛ زیرا دست کشیدن از آنها، حُکم تبعید و آوارگی و مهاجرت از وطن را دارد که با درد غربت همراهست. در حالیکه برای هر انسان پاد اندیش، گشت و گذار در عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، یك جنبش در آرامش است. تفکّر در باره ی هر مسئله ای برای متفکّر پاد اندیش، یك جنبش پایان ناپذیر می باشد. او به هیچ مسئله ای نمی تواند پاسخ بدهد. هر پرسشی برای او، پرسش می ماند و هر پاسخی فقط یك آزمایش گذرا و گلاویزی با پرسش است. هر میوه ی معرفتی که از آن، کام می گیریم، یك هسته ی دندان شکن به نام پرسش دارد. هیچ مسئله ای، راه حلّ خود را در یك پاسخ پیدا نمی کند. به هر مسئله ای می توان پاسخهایی داد که تا اندازه

ای و از چشم اندازهای متفاوت، دُرُست باشند. درهمتافتگی ی مسائل اجتماعی و انسانی هیچگاه با یك پاسخ، حلّ و فصل نخواهند شد. مسائل کلیدی ی اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق و دین و فلسفه، یك بار برای همیشه، حلّ شدنی و پاسخ پذیر نیستند. فروگشایی معمّاهای زندگی و پاسخ دادن فرجامین به پرسشهای مغزه ای انسان، امکانپذیر نیست.

« جمالی » در روند فلسفیدن و تامّلات خود، کشف کرده است که از نخستین تجربه ها و اندیشه ها و سر–اندیشه ها و شناختهاست که همه ی اشتباهات و کجرویها آغاز شده است. درنتیجه، دوباره به سوی آغاز برگشتن و از نو، آزمودن و از نو، اندیشیدن و از نو، شناختن، تکاپویی می باشد که به آن، « *باز اندیشی و باز شناخت* » نیز می گویند. شالوده ی پاد اندیشی، نو اندیشی است. شكّ کردن به یقینها، شكّ ورزیدن مثبت است؛ زیرا هر چیزی که یقین را در مغز انسان می زاید، اندیشه یا تجربه ای است که ناگهان در آسمان فکر یا هستی یا آگاهبود یا روان ما، برق می زند. شگفتی با ناگهانی بودن تجربه ی مستقیم، سر –و –کار دارد که به شکل آذرخشی در مغز و روان، پدیدار می شود.

عقل فرهیخته و اندیشیدن برای انسان از راه تجربه ی روشنگری، پیوند داشته است؛ ولی عقل به دلیل روند روشنگری ی خود که می کوشد هر چیزی و پدیده ای و رویدادی را هم در دامنه ی عقل هم در دامنه ی روان، روشن و آشکار کند، بر آن پدیده ها سایه نیز می اندازد و آنها را مبهم می کند. به عبارت دیگر، آنها را در رویه ای دیگر، ناشناختنی و مجهول می کند. اندیشیدن در باره ی پدیده ها، علاوه بر ایجاد روشنی، سایه و تاریکی نیز ایجاد می کند که همانا مجهول سازی و ناشناختنی کردن پدیده هاست که پایه ی جهل و تناقض معرفتها می شود. معرفت، نور افشانی ی آفتابی است که به هر چیزی که بتابد، یك رویه اش را روشن و رویه های دیگرش را تاریك می کند.

معرفت روشنگری، معرفت تاریکساز نیز هست؛ ولی از تاریکی و سایه ای که از معرفت ایجاد می گردد، باز می توان به شناخت راه یافت. با جنبش و تغییر شکل سایه ی هر چیز، ما به گوهر آن چیز، بیشتر آگاهی پیدا می کنیم. خیالات و پنداشتها و افسانه های ما، ویژگی ی همان سایه را دارند که درست از عقل ما بیرون تراویده اند. این پدیده ها، تاریکیهای معرفتی نیستند؛ بلکه سایه های معرفتی هستند که بسیار با ارزش می باشند.

روند پاد اندیشی، بسیج سازی ی سایه، همدوش و همراه روشنی در جنبش معرفت است. ما از هر معرفتی، روشنائیهایش را نداریم؛ بلکه بسیاری از اوقات در سایه هایشان زندگی می کنیم و پاد اندیشی آنست که چگونه از سایه ها می توانیم حقیقت را که روشن است (ولی نه برای دیدگان ما) ببینیم. دیدن در سایه، بیان معرفت ممکن برای انسانهاست. زیستن و دیدن، به سایه ها نیاز دارند؛ زیرا سایه، تنها امکانی است که می توان در پناه آن به هر چیزی نگریست و آن را وا رسید.

زمانی که استبداد حاکم، روشنی را تصرّف کند، عقل را به زنجیر می کشد. متفکّران و شاعران و نویسندگان ما، گفتارهای فلسفی ی خویش را به دلیل حاکمیّت زندگی –ستیزانه ی قدرتخواهان بی لیاقت

و شمشیر شریعتمداران اسلام، در عبارتها و اصطلاحات سایه دار عبارتبندی کرده اند. به همین سبب، متفکّر یاد اندیش باید از سایه ها (= *گمانها، خیالات، افسانه ها، مدّاحیها، تشبیهات، ایهام، تمثیلات و صد پهلو گوییها*) راه شناختن پدیده ها را پیدا کند.

بر شالوده ی استدلالهای « جمالی »، هر فکری و معرفتی و تصویری، تأویلیست از واقعیّات یا پدیده ها و رویدادها و هر واقعیّت و پدیده و رویدادی را می توان کثرتمند تأویل کرد. هر معرفتی، بینشی است که از دیدگاهی، ریشه گرفته است. برای تغییر دیدگاه باید به دامنه های دیگر، دلیرانه گام نهاد. تغییر دیدگاه، ادّعا و تظاهر نیست؛ بلکه تغییر تاریخی و روانی و وجودیست. برای دیدن رویه ای دیگر از پدیده ها و رویدادها باید کسی دیگر شد. ما به تنهایی نمی توانیم رویه های بی نهایت رنگارنگ هر واقعیّت یا پدیده یا تجربه ای را دریابیم. از این نظر، به اجتماع و به دگراندیشان و معتقدان به عقاید دیگر و نیز تاریخ رویدادها نیاز داریم. به کسانی نیازمندیم که سوای شیوه ی ما می اندیشند و با دیدگاههای متفاوتشان، رویه ای دیگر از واقعیّات و تجربیّات را می بینند. رویه هایی که دیدن و تجربه کردن آنها از عهده ی ما بیرون است. توجّه به دگراندیشان و با ارزش شمردن دیدگاهها و شناختهایشان، ما را با واقعیّت و تجربه ی بشری آشناتر می کند. بدون کثرت افکار و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و دستگاههای فلسفی نمی توان پدیده ها را شناخت. در حقیقت، بدون تاریخ فلسفه نمی توان تفکّر فلسفی را شناخت.

« جمالی » به دُرُستی تشخیص داده است که هر معرفتی می کوشد تا هر تجربه یا برداشتی از رویدادهای گیتی را به اصول و قواعد خودش کاهش بدهد و چنانچه کاهش پذیر نباشد، باید تابع یا فرع و حاشیه ی آن معرفت به حساب آید. ولیکن، کاستن اضداد و فلسفه ها و جهانبینیهای متّضاد، کاستن غنای معرفتی است. تاریخ افکار انسانی، تاریخ رسیدن به درك معرفتهای متّضاد و کاهش ناپذیر به هم می باشد. اجتماع، فضای برخورد معرفتهای متّضاد و کاهش ناپذیر می باشد و مقصود از تفاهم، کاهش دادن یك معرفت به معرفت دیگر یا کاهش دادن دو معرفت به یك معرفت نیست؛ بلکه در هم آمیزی و پیوند بالنده ی معرفتها در زنجیره ای از روند اندیشیدن می باشد.

تفکّر اگر یاد اندیشانه باشد، هیچگاه از روند آن، دستگاه فلسفی پیدایش نمی یابد؛ زیرا یاد اندیشی، جنبش پویای دستگاههای فکری و فلسفه هاست که شیوه ی آن، گذشتن از مرزهای یك فکر به فکری دیگر است. نقش اساسی ی او، گذر کردن و باز نماندن در تفکّرات است و این ویژگی به گسستن از هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی ختم می شود تا هر فردی سرانجام به میدان خویشاندیشی راه یابد.

پ)- دیالوگ [= *همپرسگی*] و اندیشه آفرینی

« جمالی » با موشکافی ی شیوه ی اندیشیدن ایرانی، اشاره های پُر مغزی نیز به مسئله ی گفت – و – شنود در جای – جای آثارش دارد. وی می گوید معمولا در لحظه های گپ زدن و مشاجرات و مناظرات، هر کسی یا برای دفاع از منافع و اغراض خود یا جانبداری از عقیده ی خود، سخن می گوید یا می خواهد ابراز مقام و شخصیّت و حیثیّت اجتماعی بکند یا اینکه می خواهد حرف خود را به کرسی بنشاند. به همین علّت، موضوع گفتگو، بیشتر یك پیشامد تصادفیست که طرفین بحث، زود از آن رد می شوند و از شاخه ای به شاخه ی دیگر می پرند.

انسان در دیالوگ [= همپرسگی]، موضوعی یا مسئله ای را در پیش رو قرار می دهد و می خواهد که آن مسئله را بفهمد. خواه ناخواه، منطق گوهری خود آن مسئله باید کم کم راه ابراز پیدا کند و از قید – و – بند تابعیّت از دستگاهها و عقاید گوناگون بیرون بیاید. جدا کردن هر موضوعی یا مسئله ای از دامنه ی دین کتابی و عقیده و ایدئولوژی، دادن یك نوع استقلال به موضوع مشاجره است که ضرورت درونی و گوهری ی خود را در تفکّر نشان می دهد. سپس گفتگو کنندگان از خود، دلیری نشان می دهند و می کوشند که در این زمینه ی ویژه، آزاد از عقیده ی منجمد و دین کتابی و فلسفه ی آلتی با هم بیندیشند.

دیالوگ به معنای تاب آوردن و گوش دادن به عقاید یکدیگر نیست؛ بلکه اقدام مشترك انسانهاست برای کنار گذاشتن موقّتی ی عقیده و دین آلتی و فلسفه ی آلتی و ایدئولوژی خود و اندیشیدن صادقانه در باره ی مسئله ای ویژه. تلاشی است برای پیدا کردن رابطه ی بی میانجی با پرسمان [= پربلماتیك] مشاجره.

دیالوگ، سرشاری و بزرگواری ی ویژه ای می خواهد که انسان در فرصتهای بسیار نادری دارد. انسانها می توانند به رغم اختلافات فکری که با یکدیگر دارند، مباحثه و مشاجره و مناظره و گفتگو کنند؛ ولی دیالوگ از جمله تصادفاتیست که در زندگی، گاه – به – گاه روی می دهد؛ زیرا در مسئله ای یا موضوعی بدون دخالت دادن عقیده یا ایدئولوژی وارد میدان باهماندیشی شدن به این باز بسته است که انسان، روح پُر مایه و سرشار از بزرگواری همانند *« سقراط » (۴۷۰ ق.م – ۳۹۹ ق. م)* داشته باشد.

« جمالی » بر این اندیشه است که هر معرفتی، سه گونه شاخص دارد که سه گونه حسّاسیّت را نیز در ما برمی انگیزد : ۱ – دامنه ی روشن ۲ – دامنه ی سایه گون ۳ – دامنه ی تاریك. هر معرفتی تلاش می کند که خود را به روشناییها و روشنگریهایش بستاید؛ زیرا در کوتاه ترین فرصت ممکن می تواند بسیاری از تجربه ها و پدیده ها را مفهوم و محسوس کند و از طرف دیگر، بسیاری از مسائل و پدیده های انسانی را در سایه قرار می دهد و فراسوی دامنه ی سایه گونش، دامنه ای قرار دارد که تجربیّات و مسائل و پدیده هایی را که نه می تواند آنها را روشن کند نه می تواند آنها را در سایه قرار دهد، در تاریکی ی راز آمیز و بسیار مبهم قرار می دهد یا تلاش می کند که آنها را نابود کند و شرّ مطلق و پدیده های کاذب بشمارد تا بتواند طرفدارانش را به ماندن و زیستن در دامنه ی روشن، خو بدهد و آنها را از گامنوردی در

دامنه های سایه گون و تاریك، پرهیز دهد و کنجکاوی کردن در باره ی آنها را نامطبوع و اکراه آمیز و نفرت آور قلمداد کند. دُرُست در همین وضعیت خارق العاده ی سرگشتگی است که مسئله ی کلیدی هر متفکّر یاد اندیش باید پرداختن به دامنه هائی باشد که هر معرفتی به آنها سایه می اندازد یا آنها را تاریك می کند یا آنها را دروغین و خیالی و کاذب و افسانه ای نام می برد. برای نمونه، متفکّر یاد اندیش باید نشان بدهد که ایدئولوژیها یا مذاهب و ادیان کتابی و تئوریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در کدام دامنه ها، تجربیّات و مسائل و پدیده ها را روشنگرانه باز می کاوند و در کدام دامنه ها به تجربیّات و مسائل و پدیده ها سایه می اندازند و نیز در کدام دامنه ها، پدیده ها و مسائل را به کلّی تاریك می کنند. کسی که هر یك از این سه دامنه را انکار کند، سنجشگری را برای خود، ناممکن می کند.

« جمالی » در باره ی متدهای علمی و اصول منطقی، استدلال می کند که کار منطق و روش، آنست که در رویارویی با تجربه ها و دریافتها و نگرشهای جور واجور انسانها، نقش گستردن و بنا کردن و به هم پیوندانیدن را به عهده بگیرند و به انسان این توانایی را بدهند که بر پایه ی مفاهیم و تصاویر، افکاری را فرا بگسترند که با تجربیّات و واقعیّات همخوانی داشته باشند؛ یعنی هر چیزی را که در ژرفنا و مغز آنهاست، بیرون بیاورند و روشن کنند و از آنها یك دستگاه فلسفی یا تئوری ی فکری بنا کنند؛ حتّا اگر توان آن را نداشته باشند که تاریکی و سایه وارگی و نهفتگی ی راز آمیز پدیده ها را بر شکافند. ولیکن برعکس منطق و روش علمی، بینش یاد اندیشی می کوشد که نگاهش را متوجّه ی تفاوت مفاهیم با تجربیّات و واقعیّات بکند؛ یعنی نقش متفکّر یاد اندیش بر عکس هواخواهان منطق و روش علمی، بریدن از مفاهیم و مجموعه ی تصاویر و ویژگفتاره هایی *[= اصطلاحات]* می باشد که با دستگاههای فلسفی و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب عجین هستند.

بینش یاد اندیشی برخی مواقع به جای ساختن و بنا کردن، ویران می کند و به جای باقی نگاه داشتن و ساکن کردن انسانها در مجموعه ای از مفاهیم خشك و بی روح و بسته، در پی آنست که زنجیرهای مفاهیم را از روح انسانها بگسلد تا گوهر آزادی، خدشه ناپذیر بماند؛ زیرا روشهای پژوهشی ی علوم دانشگاهی تا زمانی که اصل برتری فرهنگ و تجربه های فردی، پذیرفته نشده اند، می توانند از راه مفاهیم عقلی، روح انسانها را به بند بکشند و بر سراسر روان و آگاهبود آنها سیطره یابند؛ طوری که حکومتگران بتوانند تك – تك انسانها را به ماشین تبدیل کنند.

تفکّری که بر یاد اندیشی استوار است، اندیشه ای را هنوز به تمامی نیافته، گم می کند. هر اندیشه ای، زمانی پیدایش می یابد که انسان بتواند در برابر تجربه ای از واقعیّت، یك مفهوم را قرار بدهد و به این دلیل که یاد اندیش، همسانی ی مفهوم را با تجربه، ناممکن می شمارد، آن اندیشه را سرانجام رها می کند؛ زیرا هر فکری پس از پیدایش ناگهانی، چون امکان تثبیت شدن ندارد، گم و ناپدید یا به عبارت بهتر، فراموش می شود.

متفکّرانی که پاره اندیش هستند به خوانندگان آثارشان هیچگونه معلومات و معرفتی نمی دهند؛ زیرا در زیر – و – بم آذرخشهای فکری ی آن متفکّران، خواننده هنوز به معرفتی دست نیافته، آن را از دست می دهد و نه تنها از مغزِ مُشتی از مفاهیم و ویژگفتاره ها، شناختی به دست نمی آورد؛ بلکه حسّ گیجی و سردرگمی و دلهره ی روانی نیز او را فرا می گیرد.

متفکّر با اندیشه های پاره پاره اش، خواننده را از خواب خوش معرفتهایش بیدار می کند و او را به گستره ی اندیشه شیب می دهد. به همین دلیل است که پاد اندیشی با معرفت آموزه ای هیچگونه سر – و – کاری ندارد. هر معرفتی دوست دارد که در آغاز، ساختمان فکری ی خود را بر سخت ترین و سفت ترین فکر یا تجربه یا آمیخته ای از فکر و تجربه استوار کند و چنانچه نتواند آغاز سفت و سختی بیابد،آن را خودش می سازد یا اینکه آن را همچون « *پیشداده یا پیشیافته* »، موقتا می پذیرد. سفتی و سختی، چیزی نیستند سوای پیوند گسست ناپذیر میان مفاهیم یا تصاویر با تجربیّات. تفکّر پاد اندیشی به جا به جا سازی ی پیشداده ها نیاز دارد و می کوشد که در تمام آغازهای معرفتی، شکاف و فاصله بیاندازد؛ زیرا به یقینی که با سکون و دوام متلازم باشد بدبین و مشکوک است.

متفکّر پاد اندیش، تفکّر را از اختلاف میان فهم خود و تجربه ی بی واسطه اش از اجتماع شروع می کند. او در تجربیّات یا اندیشه های بدیهی و مسلّم و معتبر اجتماع، تضاد و تنش و ناهمخوانی می بیند؛ زیرا یقین حقیقی در روند جُست – و – جو میان تضادها، پیدایش می یابد. گمشدگی، بیان آنست که انسان، دقیق و ظریف نمی جوید و هنوز در فکر جُستن عقیده و ایدئولوژی و دینی کتابی است که به یاری آن بتواند به جنبش جُست – و – جوی خود پایان دهد؛ زیرا در روان خود، حسّ گمگشتگی می کند.

ت)– آمیختگی ی تضادها و تنشها در روند تفکّر ایرانی

انسان از هر چیزی که علیه اوست، درد می برد و در عذاب است. فرهنگ ایرانی می کوشد در زمینه ی تضادها و تنشهای گوناگونی که در بستر مناسبات اجتماعی پدید می آیند به ادغام کردن و به هم آمیزی و همکاری ی آنها با یکدیگر دست یابد. اینکه چگونه چنین رسالتی امکانپذیر است، بایستی به شیوه ی دیدن و اندیشیدن خود، اتّکا کنیم.

در این زمینه، « جمالی » استدلال می کند که پیوند دادن اضداد، برای نداشتن درد و رنج مداوم است. انسان از فکری که با افکارش متّضاد است نیز درد می برد. برخورد با هر اندیشه ی بیگانه، در روان انسان، درد و نا آرامی می آفریند. ولیکن در روند دیگر شدن است که انسان می تواند اندیشه ها و کردارها و احساس و عواطف خود را بشناسد.

برای عقل، دو پدیده ی متّضاد، دو چیز ناهمگون هستند و آن دو اگر همچنان در همان حالت نخستین پایدار بمانند به دو باشنده ی ضدّ هم، تغییر می یابند و سرانجام، راه بازگشت به خود را می بندند. از این پس، عقل با ضدّ باشی و ضدّ – باشندگان، سر – و – کار دارد و در میان یك جفت ضدّ در بند می ماند. در حالیکه یك جفت ضدّ را باید رها کرد و به سراغ جفت دیگری از اضداد رفت. پاد اندیشی اگر با ضدّ – باشندگان، کار داشته باشد و نخواهد ضدّ – باشنده را به ضدّ شده بکاهد و طبعا امکان کاسته شدن در ضدّیّت را باز نگاه دارد، باید یك جفت ضدّ را جانشین یك جفت ضدّ دیگر کند تا پدیده ها را به دور مقولات تازه ی دیگر گرد آوری کند. سکنا گزیدن و ماندگار شدن عقل در یك جفت یا چند جفت ضدّ، ترك پاد اندیشی است. نه در اضداد اندیشیدن؛ بلکه جنبش از یك جفت اضداد به جفت دیگر اضداد، فرعی ساختن یك جفت از اضداد و اساسی سازی ی جفت دیگری از اضداد، پاد اندیشی می باشد.

جنبش پاداندیشی برای عقلی که در یك جفت ضدّ، سکنا می گزیند، ناممکن است. در تفکّر انگیزشی ی ایرانی، رسالت خرد مهرورز و عقل فرهیخته در اندیشیدن، پیوستن و آمیختن اضداد با هم است، بدون آنکه بخواهد آن دو را به وجودی واحد تقلیل بدهد. برای ایرانی، اضداد، هستی دارند و مسئله ی خرد مهرورز و عقل فرهیخته، کوشش ابدی برای به هم پیوستن و آمیختن اضدادیست که با یکدیگر همپا نمی شوند.

اندیشیدن از نظر ایرانی، برگشت دادن دو چیز پاره از هم به یکپارچگی ی نخستین نیست؛ بلکه پیوند دادن دو ضدّ همبستگی ناپذیر برای آفرینش چیز تازه ای است؛ زیرا اضداد فکری و اجتماعی و سیاسی و دینی، انسان و فرهنگ را آفریننده بار می آورند. تفکّر ایرانی تا پیش از شکل گیری ی تفکّرات « *زرتشت* »، چنین باوری از برخورد اضداد با هم داشت. فقط با جنبش عرفان بود که عارفان ایرانی توانستند مایه های غنی ی فرهنگ ایرانی را دوباره از سر، پویا و کارگذار کنند و به این نتیجه برسند که خرد مهرورز در رویارویی با اضداد، به فراسوی کفر و دین (= *فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی*) گام می گذارد تا از چنگال اسارت بار آنها رهایی یابد؛ زیرا حقیقت در هیچ یك از آنها سکنا ندارد؛ بلکه در جنبشی، چهره می آراید که انسان از برخورد اضداد به فراسوی آنها، پرتوهای او را پیدا می کند.

پاد اندیشی ی عرفان، این پیامد را دارد که حقیقت با هیچ چیزی عینیّت مداوم (= *همانباشی پایدار*) نمی یابد؛ زیرا ستیزش و تنش اضداد را نمی توان در یك آمیختگی ی پایدار و ثابت برپا کرد. به همین سان، انسان با هیچ خودی، عینیّت مداوم (= همانباشی پایدار) ندارد. انسان در آن چیزی که « خود » می داند، فقط یك « آن » هست. هیچ خودی از انسان، گوهر انسان در تمامیّتش نیست و هیچگاه نباید انسان را در تمامیّتش با آن چیزی عینیّت داد که انسان، « خود » خودش می داند یا دیگران « خود » او می دانند و می شمرند.

همانباشی با حقیقت یا هر پدیده ای یا مفهومی یا خیالی، برقی و ناگهانی است و هیچگاه پایدار نمی ماند. فقط تجربه ای اصیل از آن رویداد یا پدیده در روان و ذهنیّت ما به جا می گذارد که با وجود

ناگسترده و تاریك بودنش، ما را در تفکّر و جُست –و –جو و کورمالی، راهنمایی می کند و نیز ما را از لغزشها و گمراهیها و دور افتادگیها به راستای درست می کشاند.

در گستره ی حقیقت جویی، برترین آزمونها و آگاهیهای انسان از حقیقت و هستی اش آگاهیهای آنی و ناگهانی و برقی و گذرا هستند؛ نه آگاهیهای گسترشی و با این آزمونها و آگاهیهاست که او بی میانجی با حقیقت و هستی اش، پیوند می یابد. معرفت بی میانجی و سر راستانه، آنی و ناگهانی و برق آساست. وظیفه ی متفکّر پاد اندیش است که معرفت و اندیشیدن را از نو، آغاز کند؛ زیرا همه ی معرفتهایی که فقط بر شالوده ی عینیّت مداوم مفاهیم با واقعیّات و پدیده ها و پیوندهای گستردنی *(= اثبات کردنی)* ایجاد می شوند ساختگی و تحمیلی نیز هستند؛ ولو آنکه انسان، ساختگی و تحمیلی بودن معرفت خود را آرمانی بکند و آن را بازتاب آیینه وار چیزها بداند.

عینیّت آیینه ای، آرمانیست از معرفت که علیه گوهر واقعی معرفت می باشد. شناختن، موقعی در ما آغاز می شود که ما با معرفتهای خود که ساختگی و تحمیلی و آرمانگرایانه شده اند، خود جوینده و پرسنده را در تضاد ببینیم. میان ما در تلاش برای تجربه و معرفت مستقیم از هر پدیده ای و رویدادی، آگاهانه یا نا آگاهانه، معرفتهای ساختگی قرار دارند. مسئله ی کلیدی، تشخیص و تمییز دادن دیالکتیك اضداد است.

بنابر شیوه ی تفکّر ایرانی، اضداد سه بخشند؛ نه دو بخش، آنطور که در تفکّرات فلاسفه ی یونان و باختر زمینیان مطرح می باشند؛ یعنی سه چیز، همزمان با هم علیه یکدیگرند و از راه همین گونه اضداد سه گانه است که بایستی یك گشت –و –برگشت پیوسته در آنها داشت. سه گونه تضاد عبارتند از:

تضاد انسان در مقام شناسنده با معرفتهای موجود و حاکم بر آگاهبود افراد جامعه. ۲ – تضاد فی نفسه ی روند شناخت با معرفتهای موجود و گسترده بر آگاهبود مردم. ۳ – تضاد فی نفسه ی شناسنده با خود روند شناخت. این سه گونه تضاد باید با هم، طرح و اندیشیده شوند و نباید تفکّر را به تضاد میان شناسنده و روند شناخت (ابژکتیو – سوبژکتیو) کاهش داد. تفکّر ایرانی در جنبش تصوّف بیشتر به تضاد میان شناسنده و معرفتهای موجود *[= مذاهب و عقاید و فلسفه های آلتی و فرقه های مذهبی]* رو کرد. طبعا اگر به جای معرفتهای موجود، زبان را بگذاریم، همین پاداندیشی *(= سه – پادیك)* یا سه – ضدّ را خواهیم داشت؛ زیرا زبان، فقط وسیله ی معرفت و اندیشیدن نیست؛ بلکه خودش نیز معرفت است. از تضاد سه مقوله ی ۱ – شناسنده ۲ – شناختنی ۳ – زبان، نتیجه ی زیر را خواهیم داشت:

۱– تضاد شناسنده با شناختنی ۲ – تضاد شناسنده با زبان ۳ – تضاد زبان با شناختنی.

معمولا هر دین کتابی و ایدئولوژی و دستگاه فلسفی از ما می خواهد که در هر پدیده یا رویداد، همانگونه ببینیم که او می بیند؛ در نتیجه، همه ی کسانی که به یك عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهانگری اعتقاد و ایمان دارند، در پدیده ها و رویدادها فقط یك چیز را می بینند و بدینسان است که عینیّت عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی با جهان، ایجاد می شود؛ ولی ما موقعی پاد اندیش هستیم که در

هر چیزی، در هر پدیده ای و رویدادی بیش از آن ببینیم که از راه اصول دین کتابی یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی خود می بینیم؛ یعنی چیزها و ابعادی را ببینیم که عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی به ما نشان نمی دهند و با اصول و چارچوب آنها نمی خوانند و حتّا وجود آنها را کتمان می کنند.

۶)- جنبش آزاداندیشی در پیکار با استبدادگری ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی.

از پُر مایه ترین جُستارها و دیدگاههای « جمالی »، صف آرایی راستمنشانه ی او در برابر ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی است. دلیری او در رُك - گویی متفکرانه، شایان ستایش است؛ زیرا یکراست با سراسر مقدّسات و تابوها رویارو می شود. شیوه ی انتقادی او، یك استثنای شگفت انگیز در تاریخ روشنگری ی ماست. بسیاری حتّا در حضور او اقرار کرده اند که به صداقت و روش صریحش در سخن گفتن و سنجیدن آرای دیگران غبطه می خورند.

پژوهشگران جوینده نباید فراموش کنند که جوهر اصلی ی تفکر علمی و حقیقت پژوهی بایستی بر برداشت صادقانه ی انسان به فراخور فهم و شعور خودش از رویدادها و تفکرات و پدیده ها استوار باشد؛ یعنی اینکه، انسان همانطور که مقولات و مفاهیم را می فهمد و دریافت می کند، آنها را به زبان خودش بدون ملاحظه ی دیگران بنویسد. کاری که در طول پنجاه سال گذشته از عهده ی کمترکسی برآمده است.

شیوه ی صف آرایی فکری - سنجشی « جمالی » در برابر ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی می تواند سرمشق جویندگان خویشاندیش باشد. وی در مبحث چگونگی ی پروراندن جنبش آزاد اندیشی، نتیجه ی کاوشهای خود را این گونه جمع بندی می کند که تفکر برای آنست که انسان، خود را از هر چیزی رهایی بخشد که از دیگران در ما نفوذ یافته است و آن کسی که می خواهد برای خوشایند دیگران حرف بزند و بنویسد، برای تفکر، مستعد نیست؛ زیرا خوشایند دیگران سخن گفتن، خود فریبی است.

تفکر به جز ترك کردن عادت خودفریبی، چیز دیگری نیست و فقط با صداقت فردی و وجدان پاك دانشپژوهی امکانپذیر است. سادگی در گفتار و نوشتار، بیانگر ژرفای پُر مایه و انعکاس راستمنشی ی متفکر است. دلیری برای قیام علیه خرافات اجتماع و عقاید خود برای کشف افکار نو، کفایت می کند.

از دیدگاه « جمالی »، در اجتماعی که امکان رشد اختلاف نیست، امکانی نیز برای رشد آزادی نیست. وحدت فکر و عقیده و دین در اجتماع، خطری برای آزادی بوده است و خواهد بود. اندیشیدن بر طبق قوانین موجود و حاکم، اندیشیدن نیست. اندیشیدن، آزاد سازی ی خود از طنابهای اسیر کننده ی همه ی قوانین یا قدرتهای نفوذ جوی روانی می باشد. ما برای آزادی ی اندیشه بایستی با سلطه خواهی ی هر گونه عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی مبارزه کنیم؛ زیرا همه ی اینها علیه آزادی ی انسان هستند و

خواهان وابستگی می باشند. جُست –و –جوی حقیقت با دست کشیدن از حقیقتی آغاز می شود که ما به آن ایمان داریم.

حقایق ما، بزرگترین مانع برای جُست –و –جوی حقیقت هستند. تا زمانی که نتوانیم در اوج آزادی بجوئیم، نبایستی از حقیقت، دَم بزنیم. جُستن حقیقت، پیوسته در تضاد با حقیقت ادّعایی هست و انسانی که حقیقت را می جوید، هیچگاه مالك حقیقت نخواهد شد؛ زیرا ایده آل مالکیّت انحصاری ی حقیقت، علّتی است که نمی گذارد انسان، جُست –و –جو را به جدّ بگیرد.

هر نوع ایمانی در ثابت ماندنش، آزادی ی روح را از بین می برد و فکر را تنگ و ساکن می کند. تفکّر بدون گسستن از اعتقادات مقدّس و بدون واژگون کردن ارزشهای منجمد و پوسیده نمی تواند آغازی داشته باشد. هر فکری و عقیده ای و ایدئولوژیی، موقعی سدّ فکریست که ما پایبند آن باشیم.

آزادی ی پیوستن به عقیده، آزادی ی حقیقت را در آن عقیده، تضمین نمی کند؛ زیرا با عقیده داشتن، ما نیستیم که عقیده ای داریم؛ بلکه عقیده است که ما را در تملّك خود دارد. فقط در روند بریدن است که ما مالك عقیده خواهیم بود. در هیچ عقیده ای، کسی آزادی ندارد و با ترك یك عقیده نیز به آزادی نمی رسد؛ بلکه هر انسانی با ترك همه ی عقاید، به آزادی خواهد رسید. به همین سبب، « جمالی » اذعان می دارد که آزادی، روند بُریدن است.

کسی که روحیه ی پرستیدن ندارد، به بت شکستن نیز نیازی ندارد وکسی که روحیه ی پرستیدن و عبودیّت دارد، اگر همه ی بتهای او را بشکنند، بت دیگری را به جای بتهایش خواهد پذیرفت. بتهای ما، ایده ها و خیالات و تصاویر و ناکجا آبادها و ایده آلهای ما می باشند. معبد بتها و حقایق در دل و مغز ماست. از این نظر، کاربرد هر اندیشه ای به خودی خودش، اندیشیدن نیست.

تفسیر و تأویل هر اندیشه یا دستگاه فکری به منظور حفظ ابدیّت آن نیز اندیشیدن نیست؛ بلکه انسان، موقعی می اندیشد که بتواند پیوسته فراتر بیندیشد. اندیشنده به هیچ اندیشه ای باز نمی ماند. برای آفرینش فکری بایستی از دلبستگیهای خود به افکار دیگران کاست و بزرگترین گام در این راه، رفع بزرگترین دلبستگی است که ما به حقیقت داریم. در تاریخ تفکّر انسانی، حقایق *(آنچه را مردم، حقیقت می خوانند)* بزرگترین مانع تفکّر بوده اند؛ زیرا ما بیش از همه چیز پایبند آنها بوده ایم. بایستی از عقاید و سنّتها و ارزشهای متحجّر و معیارهای دست و پا گیر برید تا بتوان حکومت استبدادی ی آنها را نابود کرد. ما از هر چیزی که بگسلیم، دیگر نخواهد توانست بر ذهن و روان ما، حکومت کند.

الف)– فردیّت و استقلال

مسئله ی فردیّت و پروراندن تفکّرات و دیدگاههای فردی، مسئله ای است که در اندیشه های « جمالی »، نقش درخور تامّلی را ایفا می کنند. وی استدلال می کند انسانی که یك چیز را دو بار، پی در پی، یك جور می بیند، نمی اندیشد. برای آنکه ما یك چیز را دو بار، یك جور ببینیم، باید نیروی اندیشیدن را در خود، نابود کنیم و سپس به یك دستگاه فکری یا دین کتابی یا ایدئولوژی ایمان بیاوریم. برای خود بودن، انسان باید به خودش، یقین داشته باشد. وقتی از یقین و اتّکای به خودش بکاهد، ایمان به دیگران، جانشین یقین زاییده از گوهر خودش می شود و انسان به ایمان نیاز پیدا می کند.

تا زمانی که انسان به « *ألله و یهوه و عیسا مسیح و پرولتاریا و امّت* »، ایمان دارد، یقین از گوهر او نخواهد جوشید. خویشاندیشی، یك شغل یا تظاهر رفتاری نیست. انسان آزاد اندیش باید خود را روز به روز از روند برده شدن فکری و روانی که به طور مداوم در اجتماع از راه علما و تحصیل کردگان و نخبگان و سیاستمداران انجام می شود، رها کند؛ زیرا برده سازی ی فکری و روانی، پروسه ایست که در جامعه بر پا خواهد بود.

اعتقادات و سنّتهای مطلق خود ما هستند که ما را از فهم افکار تازه یا افکار دیگران باز می دارند. اعتقادات و معیارها و ارزشهای مطلق ما نه تنها امکانات پذیرش فهم تازه را مشخّص می کنند؛ بلکه ما را به نفهمیدن و نادیده گرفتن بسیاری از افکار و تجربیّات و واقعیّات نیز محکوم می کنند. برای گشودگی ی فهم خود باید علیه افکار خود و تنگنایی که با خود به همراه می آورند، مبارزه کرد. بزرگترین هنرها، آزاد ساختن خود از زیر سیطره ی استبداد عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی است؛ زیرا شیوه ی خاصّ دیدن است که شخصیّت انسان را به وجود می آورد و می پرورد. کسانی که شیوه ی دیدن ویژه ی خود را ندارند، شخصیّتی نیز ندارند.

معمولا ایمان به هر تئوری ی علمی یا تفکّر بر طبق یك دین کتابی یا فلسفه ی آلتی یا جهانبینی یا ایدئولوژی، ما را بی شخصیّت می کند؛ زیرا ما فقط آن طور می بینیم که آن دین کتابی یا فلسفه ی آلتی یا ایدئولوژی یا علم می خواهد ببینیم. کسی که به شیوه ی خودش نمی بیند، از اساس نمی بیند. عادت داشتن به شیوه ی دید یك فلسفه آلتی یا علم یا دین کتابی یا ایدئولوژی، هر انسانی را کورمغز می کند؛ ولی کور با ایمان به این که می بیند.

شکل گیری ی فردیّت از نظر « جمالی » با تك واحد بودن ریاضی وار پدیدار نمی شود. انسان در آغاز، فرد نیست؛ بلکه با مقاومت و عصیان در مقابل اجتماع یا سازمانها و احزاب و حکومت یا مراجع دینی یا با شكّ کردن به مرجعیّت آنها از همه ی آنها پاره و بریده می شود و با تحمّل درد پارگی از آنها، فردیّت خود را کشف می کند. کسی که به یك فکرش تغییری دهد، می تواند افکار دیگرش را نیز تغییر بدهد. انسان، افکاری را که عمری به آنها ایمان و عشق، ورزیده است، نمی تواند به آسانی تغییر بدهد.

ایمان و عشق به چیزها، آن چیزها را ثابت و پایدار نمی کند؛ بلکه انسان را به آنها، سفت و سخت می بندد. بدین ترتیب، کمترین تغییر در ذهنیّت و افکار انسان، سبب می شود که حسّ گم شدن خود و از

دست دادن خود بر روان آدمی چیره شود. تعویض عقیده برای انسان، تعویض خود او است و او از هر چیز بیگانه ای می ترسد؛ حتّا از خودی که برایش تازگی دارد. بنابر این، عقایدش را حکّاکی می کند تا خودش را گم نکند. ولی برای ایجاد تفاهم در مسائل سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی و پرورشی و ملّی به این بازبسته است که همه ی اعضا اجتماع بتوانند افکار خود را تغییر بدهند تا به گستره ی آزاد اندیشی دست یابند. آنگاه است که فکر آزاد و مستقل، مقدّسات را دیگر به رسمیّت نمی شناسد. ما در مرحله ی اول از مسئولیّتهای سیاسی ی خود برای آنکه فضای آزاد و مستقل سیاسی را برای بحث آزاد و تفاهم و مدارایی و مصالحه فراهم بیاوریم، راهی نداریم سوای روشنسازی و مبارزه با گرفتاریهایی که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی با خود به همراه می آورند.

ب)- آزادی و گسستن

« جمالی » بر این اندیشه است که آزادی ی تفکّر، توانایی آزاد شدن؛ یعنی نیروی گسستن از افکار است. هر فکری همانقدر که در گوهرش نیرو دارد، همانقدر نیز می تواند انسان را اسیر خود کند. بهترین افکار، بیشترین انرژی را در خود دارند. اندیشیدن در باره ی هر فکری، پیکار با قدرتورزان آن است. هر کسی وظیفه دارد که همه ی چیزها را از سر ببیند و از سر در باره ی آنها بیندیشد.

هر سیستم فلسفی، باز اندیشی ی اندیشه ها و پدیده هائیست که پیش از ما، دیگران نیز دیده و در باره شان اندیشیده اند. تزلزل انداختن در عقاید حاکم بر ذهنیّت و روان مردم اجتماع، موقعی مفید است که نیروهای آفرینشگر برای آفریدن افکار تازه در همان اجتماع باشند. بازگشت حاکمیّت خواهی اسلامگرایان در ایران برای آن بود که گروهها و سازمانها و تحصیل کردگان، مردم را در عقایدشان متزلزل کردند؛ ولی خودشان نتوانستند سر- اندیشه ای را بپرورند و جانشین عقاید متزلزل شده ی مردم بکنند.

مبارزه ی مداوم برای هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، انسان را پای بند مطلق به آن عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی می کند. به همین دلیل، مبارزه برای عقاید، انسانها را بیشتر اسیر عقاید می کند. تنها مبارزه ای که حقّانیّت دارد، مبارزه برای *« آزادی »* است؛ زیرا این مبارزه، انسان را گشوده فکر و فراخ – اندیش بار می آورد. برای تفکّر آزاد باید از مبارزه برای عقیده ی خود، دست برداشت و فقط برای آزادی جنگید. ارزش زندگی ی انسان به پیکاریست که برای آزادی می کند.

کسی که برای عقیده اش می جنگد، دشمن آزادی و دشمن سر سخت انسان است. درست در همین گستره، « جمالی » استدلال می کند اکنون برای آنکه یك ملّت بشویم به آن نیاز داریم که با هم بتوانیم در باره ی موضوعهای اجتماعی ی میهن خود بیندیشیم. وظیفه ی ما با هم اندیشیدن است؛ نه ابقای ایمان به

یك عقیده ی واحد. مکث در آزادی است که پیدایش می یابد و داشتن عقیده ی واحد، نفی آزادی است. تفکّر فلسفی، وظیفه ی آفرینش آگاهبود یك مکث آزاد را دارد. تفکّر فلسفی به معنای پایبند شدن به عقیده ای یا دینی کتابی یا ایدئولوژیی نیست. تفکّر فلسفی به مکث، آزادی ی اندیشیدن و با هم اندیشیدن در آزادی را می آموزد. پیوند دهی، شیوه ی تفکّر فلسفه ی انگیزشی ی ایران است.

بسیاری از انسانها از اندیشیدن در باره ی محتویّات اعتقادی و ایدئولوژیکی ی خود، رو بر می تابند؛ زیرا انسان به حقیقتی که روزگاری چند به او خدمت کرده است، چندان مرهون و وفادار می ماند که سالها و گاه تمام عمر، نعش آن را به دوش می کشد. در این حسّ مرهونیّت، حاضر می شود که به خودش یك عمر قساوت بورزد. مرهونیّت انسان نسبت به آن حقیقت، موقعی ایجاد شده که آن حقیقت، زنده بوده است. ما چه بسا نعش افکار را به دوش می کشیم؛ زیرا روزگاری به ما یا پدران ما خدمت کرده اند و بعد از مرگ آن افکار، حسّ مرهونیّت آنها در ما به جا مانده و ما را وادار به هر نوع قساوتی در حقّ خود و دیگران می کنند. شدّت احساس مرهونیّت ما سبب می شود که وظیفه ی ما، نعش کشی ی افکار و حقایق مرده بشود و چنین نعشهایی، سنگین ترین و هولناك ترین ارثیه های دنیاست. دلبستگی ی ما به نعش کشی حقایق مرده، ما را از توجّه به افکار و حقایق زنده، باز می دارد.

باید بپذیریم که عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی و دیدگاهها، زودتر از آن می میرند که پیروان و هواخواهان آنها می پندارند. به همین سبب است که « جمالی » برای گسستن از نعش کشی ی حقایق مرده، استدلال می کند که آغاز شكّ ورزی بایستی به عقیده ی خود انسان باشد؛ زیرا وقتی فکر من، سنگ شد، آزادی را از دیگری می گیرم و وقتی فکر دیگری سنگ شد، آزادی را از من می گیرد. من با شكّ ورزی و عصیان علیه عقیده ی خودم، زمینه های آزادی ی دیگری و خودم را فراهم می کنم.

هیچ فکری نباید بر ما حکومت کند. سرچشمه ی بزرگترین استبدادها، حقایق و افکاری هستند که ما آنها را دوست می داریم و به آنها دل بسته ایم. بایستی علیه افکار مستبد به پا خاست تا جنبش آزاد اندیشی نیرو بگیرد. استقلال فکر؛ یعنی حاکمیّت فرد بر افکار خودش. انسان بایستی افکارش را در اختیار خودش داشته باشد؛ نه آنکه محکوم جباریّت اندیشه های خود و دیگران باشد.

همفکری با مردم این نیست که انسان، عقیده ی مردم را بپذیرد. انسانی که می خواهد از گرفتاری ی تفکّر رهایی یابد، همعقیده ی مردم می شود. دمکراسی، همفکر شدن با مردم است؛ نه همعقیده شدن با آنها. همفکری با مردم آنست که در کنار مردم و با مردم در باره ی مسئله ای بیندیشیم و این کار به آن باز بسته است که انسان، مردم را از دامنه ی اعتقاد به دامنه ی تفکّر بکشاند و گرنه مردم به عقیده شان عادت دارند و به هر چیزی که انسان، عادت دارد، در باره اش کمتر می اندیشد و اگر هم بیندیشد، می کوشد که عاداتش را تصدیق و توجیه و تجلیل کند؛ ولی اندیشیدن واقعی، با ترك عادت، به ویژه ترك عادت به افکار و اعتقاداتی شروع می شودکه انسان از ترك کردن آنها اکراه دارد.

به کمك مردم در باره ی مسئله ای اندیشیدن، چیزی به جز فشار آوردن به مردم برای ترك عادات فکریشان نیست که خواه ناخواه جسارت بی اندازه می خواهد؛ زیرا گاه به منفور شدن نزد مردم می انجامد. بیدار کردن و روشنگری اذهان مردم، چیزی سوای استحاله ی مردم معتقد به مردم متفکّر نیست و گر نه عقیده ی تازه ای را جایگزین عقیده ی پیشین مردم ساختن، مردم را نه روشن –اندیش بار می آورد نه آنها را بیدار می کند؛ بلکه از یك عادت به عادت دیگر فرو می غلتاند. در اعتقاد داشتن مهم نیست که مردم به دین کتابی یا ایدئولوژی یا دستگاهی فلسفی، معتقد باشند. از اعتقاد تا تفکّر آزاد، یك دنیا فاصله است.

« جمالی » در سنجشگری ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، صریح و رو راست می باشد و می گوید کسی که حزبی می اندیشد، هنوز به اندیشیدن، خو نگرفته است. اندیشیدن به معنای طرفداری از حزبی یا گروهی یا طبقه ای یا امّتی نیست؛ زیرا طرفداری کردن از یك سو، حسّ محبّت را بر می انگیزد و از سوی دیگر بر خشم و نفرت و انتقامجویی می افزاید. طرفداری کردن، ما را مبارز بهتری می کند؛ ولی ما را انسانی متفکّر بار نمی آورد.

در میان محبّت شدید و نفرت بیکرانه نمی توان اندیشید. ما نمی توانیم بپذیریم که خودمان به خودمان دروغ بگوییم. دُرُست در همین ایمان به خود است که خود را می فریبیم. برای ایمان غلط به خود و غروری که به خود داریم، ناتوان از آنیم که به عمل خودمان در حُکم خود فریبی بنگریم و به رفتارها و عقاید خود، بدبین و مظنون شویم. ما عمری در چاه عقیده و فکر خود با شادی و سعادت زندگی می کنیم و در نمی یابیم که عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، چاه و زندان ماست و حتّا در همان چاه و زندان تاریك، یقین داریم که در بهشت و در روشنایی مطلق به سر می بریم و با این کار، خود را قربانی می کنیم و اصرار داریم که دیگران را نیز به چاه و زندان عقیده و فکر خود بکشانیم تا از بهشت و روشنایی اسارت بار ما، بهره و لذّت ببرند.

برای رهایی از بار سنگین اصول و قواعد ایدئولوژیها و اعتقادات سنگواره ای مذاهب ، « جمالی » تاکید می کند که رها کردن هر فکری و ایدئولوژیی و دین کتابی برای امید و یقین به نیروی آفرینندگی و خویشفکری ضروری است. اگر بریدن از هر فکری، ما را زایا و آفریننده نکند، سائقه ی چنگ زدن به طناب عقیده یا ایماناوری به دینی یا ایدئولوژیی برای رفع وحشت زدگی، ما را به قبول تعصّبات پیشین و قبول سازمانها و نهادهایی محکوم می کند که دیگر به درد زمان حال نمی خورند و همچنین به دام خرافاتی در خواهد غلتاند که سده ها و هزاره ها نام حقیقت داشته اند.

شكّ ورزی به هر چیزی یا سرپیچی کردن از آن چیز با دور انداختن آن، هیچ رابطه ای ندارد؛ بلکه گشودن امکانات و به زبانی دیگر، یافتن افقهای جدید در چیزهاست. با رد کردن هر فکری و عقیده ای، ما دیواره های آن فکر و عقیده و ایدئولوژی را به افقهای فکری تبدیل می کنیم. دستگاههای

فکری یا عقیدتی، ما را از تفکّر آزاد، باز می دارند؛ ولی ما با فرو ریختن دیوار ها، افقهای فکری را به روی ذهنیّت و روان خود می گشاییم؛ زیرا جاهایی که امکانات و افقها هستند، تفکّر انسانی، توانایی آفرینش دارد و جاهایی که انسان، تعریف و متعیّن شده است، تفکّر انسان، سترون و ناتوانست.

« جمالی » در روند پاره – اندیشه های خود، پیوسته نشان می دهد که مردم به کمك مفاهیم مشترك با هم صحبت می کنند. در حالیکه برای هر کس، مفاهیم در چهارچوبه ی عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا دیدگاه فکریش، معانی دیگر می دهند که کمتر کسی متوجّه ی اختلاف معانی است. هر متفکّری که می خواهد مستقل بیندیشد، به طور ارادی به سراغ تضاد مفاهیم؛ نه تضاد عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان می رود و مفاهیم متّضاد را خارج از چارچوبه ی عقاید و مذاهب، طرح می کند و می کوشد به اصطلاحات نو اندیشیده اکتفا کند تا بتواند به آسانی، تفکّر خوانندگان را به فراسوی عقاید و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها ارتقا بدهد و پس از پروریدن و گستردن مفاهیم خویشاندیشیده، روند خویشاندیشی ی خود را در گلاویزی ی با اعتقادات و آگاهیها و قوانین حاکم بر آگاهبود افراد اجتماع به محك بزند.

۷)- در سنجشگری ی اسلام

در تاریخ ایران، هیچ رویدادی از لحاظ فکری و روانی و فرهنگی و اجتماعی، ویرانگرانه تر از استیلای اسلام بر ذهنیّت و روان ملّت ما نبوده است. « جمالی »، یکی از معدود، متفکّران دلیر است که برای نخستین بار از لحاظ فلسفی به سنجشگری ی قرآن و اسلام روی آورده است. اگر سنجشگری لطیف و ظریف و گاه یکراست و گاه در پرده سخن گفتن شاعران و متفکّران کلاسیك ایرانی را از کهنترین ایّام تا عصر مشروطه فعلا به گوشه‌ای نهیم و بخواهیم فقط سنجشگری بی پرده و گاه ریشه‌ای اسلام را در نظر بگیریم، سهم و نقش « منوچهر جمالی » در چنین پروسه‌ای، استثنایی و منحصر به فرد می‌باشد؛ زیرا وی تنها متفکّریست که « *تصویر خدا و انسان (= سیمرغ و جمشید جم) را در فرهنگ ایرانیان* » در برابر « *تصویر ألله و رسولش* » قرار داده است و با مقایسه‌ی دو تصویر متفاوت و به غایت ناهمخوان و ناهمسو، « *علل گلاویزی مردم ایران* » را به طور کلّی با حکومتگران و همچنین مدافعان و مبلّغان اسلام به شیوایی نشان می‌دهد.

کثیری از پژوهشگران، اسلام را از عصر ظهور تا حاکمیّت اجباری بر ذهنیّت و روان انسانها، بازکاویده اند؛ ولی هیچ یك از پژوهشگران، تا کنون، اصل کلیدی را که همان « *مقایسه‌ی دو تصویر متفاوت و متّضاد از خدا و انسان* » می‌باشد، بازشکاوی و سنجشگری نکرده‌اند. « منوچهر جمالی » در این زمینه، استثنایی تاثیر گذار و بسیار با هوش بود. او هرگز خاصم اسلام و مسلمانان نبود. ولی افکار و ایده‌هایش، نه تنها ابعاد زمخت و زشت اسلام و رفتار مسلمانان را خیلی رادمنش و ظریف بر می سنجند؛ بلکه همچنین امکانهای تلطیف شدن اسلام را در فضای فرهنگ ایرانی نشان می‌دهند. وی بر این اندیشه است که اسلام، زمانی می‌تواند امکان بقا و دوام و احترام در ایرانزمین داشته باشد که برای همیشه، شمشیر خونریزش را مدفون کند و آمادگی و گشوده فکری خودش را برای انگیخته شدن از بُنمایه‌های فرهنگ ایرانی نشان دهد و در پندار و کردار و گفتار در سمت و سوی سنجشگری « *چهره و رفتار و گفتار زشت ألله و رسولش* » تلاش بی دریغ و سختکوش کند.

وی همچنین استدلال می کند که در تاریخ و اجتماع، هیچ اتفاقی بدون ضرورت ریشه دار، صورت نمی بندد و چنانچه ما با برخی از رویدادهای میهن خود، ناباورانه و حیران، روبرو می شویم، نشانگر آنست که آگاهی درست و مایه داری از تاریخ و دگرگشتهای روانی - فرهنگی ی مردم خود نداریم.

صف آراییهایی که تا کنون در برابر اسلام و متشرّعان در طول یك صد سال گذشته شده است، به دلیل سترونی ی فکری، هیچگاه نتایج ریشه ای و تأثیر گذاری نداشته اند؛ زیرا بسیار سطحی بوده اند و

از زاویه ی نفرت و نا آگاهی شکل گرفته اند. در حالیکه انتقاد روشمند و بار آور از اسلام به پشتوانه ی آزاد اندیشی ی فلسفی امکانپذیر است. بر شالوده ی تفکّرات و استدلالهای « جمالی »، پیکار برای به واقعیّت پیوستن آزادیهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، زمانی معنا و محتوا خواهند داشت که تك – تك ایرانیان از حالت مقلّدی بیرون آمده و به تن خویش بیندیشند. برای سنجشگری ی قرآن باید با اسطوره (=بُنداد) های ادیان ابراهیمی *(= یهودیّت و مسیحیّت و اسلام)* به خوبی آشنایی داشته باشیم و نیز با تاریخ دگرگشتهای اسلام از اعلان رسالت محمّد ابن عبد اَلله تا امروز، بویژه با نقش اسلام در سرزمین خودمان. بدون چنین پیش – شرطی به سراغ قرآن و اسلام رفتن، سنجشگری ما بیهوده است.

« جمالی » استدلال می کند هر کسی که ادّعای تملّك حقیقت را بکند، فقط تجلیل و تصدیق آن حقیقت را صواب و صحیح می شمارد. حقیقت معتقدان و مومنان، هر چیزی را که مطابق با آن نیست، ناصواب می شمارد و نبایستی به سنجشگری ی آن پرداخت، مگر آنکه انتقادات ما با حقیقت، منطبق باشند. اسلام، قرنهاست در سرزمین ما، استیلای خود را بر اذهان مردم از راه کشتار و زورگویی و پیگرد و اعدام دگر اندیشان ادامه می دهد و در بطن بسیاری از اصولش فقط حقیر شماری ی انسان و زندگی، نهفته است. بدین معنا که در بسیاری از آیه های قرآن، خوار شماری ی انسان و نیروهای گوهری ی او قرار دارد.

در « قرآن »، انسان، ظلوم و جهول است. ظالم در قرآن در درجه ی نخست به معنای کافر است که معنی اش، پوشاننده ی حقیقت قرآنی می باشد یا بهتر بگوییم، پوشاننده ی نعمات الهی. ظالم نیز که با کلمه ی ظلمت از یك ریشه می آیند، تأیید کننده ی همین مطلب است. اَلله، ایمان را به شکل امانت به همه ی کائنات عرضه می دارد. ایمان، گزینش آزادانه ی هیچکس نیست؛ بلکه مالکیّتش در دست اَلله است. دُرُست با همین تملّك است که آزادی ی انسان به غارت می رود و با به غارت رفتن آزادی، انسان به دام جهل و کفر فرو می غلتد و از سرِ جبر، ایمان را می پذیرد و حقیقت پوشانی و جهل از این به بعد، ماهیّت و گوهر انسان را تشکیل می دهد.

بدبینی قرآن به انسان که در بسیاری از آیه ها، تکرار و تاکید می شود، ضرورت هدایت و ارشاد و حاکمیّت اَلله را دم به دم، گوشزد می کند و آن را واجب می شمارد. کذّاب در قرآن، همردیف کافر به شمار می آید. چون انسان، حقیقت را می پوشاند، موجودی خود فریب است و خود فریبی به نام ظلم به نفس به شمار می آید؛ ولی نکته ای که جای تعجّب است، اینست که خود فریبی در اساس، عملی نا آگاهبودانه است؛ ولی قرآن، آن را عملی آگاهبودانه و از روی عمد می داند و این کار، نشانگر آنست که انسان بی ایمان، هم دشمن حقیقت، هم دشمن خود، هم دشمن اجتماع است. از این نظر است که بی ایمان، مفسد فی الارض، محسوب می شود.

قرآن، مدّعی است که انسان در جهل نمی تواند مسائل زندگی ی خود را اداره کند و ملائکه در زمان خلق کردن انسان، ألله را متوجّه ی فساد انسان می کنند و اعلان می دارند که انسان، علیه زندگانی ی خود و اجتماع خواهد بود و نیز علیه خیر دیگران، رفتار خواهد کرد. ألله برای بستن دهان ملائکه می گوید که من به انسان، « *علم اسماء* » را یاد داده ام که قرضی است و به مالکیّت انسان درنمی آید؛ یعنی علمی که همان ایمان و امانت است.

لازم به تأکید است که انسان به این سبب، انسان نامیده می شود؛ زیرا فراموشکار است. بویژه در برابر ألله که فراموشکار نیست. بر پایه ی همین خصوصیّت است که قرآن و رسول، پیکره های ذکر می شوند تا انسان از میثاق [= عهد] خود با ألله منحرف نشود و به دام گناه در نغلتد و تابع رهبری باشد که ألله آن را برای هدایت و ارشاد، معیّن و به رسولی مبعوث می کند. ذکر بایستی حقیقتی را به یاد انسان بیاورد که او به عمد آن را علیه خیر خود فراموش می کند. با وجود فراموش کردن آگاهبودانه ی انسان، قرآن و امامها، میثاق انسان را دم به دم به او خاطر نشان می کنند که باید برای ابد، مطیع ألله باشد. رهبری در اسلام، دُرُست بر این شالوده پی ریخته شده است.

مسئله ی فراموشی، گناه نیست و انسان را ضدّ حقیقت نمی کند؛ ولی محمّد بر این عقیده است که انسان، حقیقت را فراموش می کند. محمّد، علم را مختصّ ألله می داند و انسان که از لحاظ معرفت، عقیم و جاهل است در برابر ألله قرار می گیرد که حقیقت و حقّ تمام و کمال است. بنابر این هر فردی یا گروهی یا جامعه ای که حقیقت را؛ یعنی اراده ی ألله را بپوشاند و در برابر آن بایستد، مستحقّ هلاکت است.

رسول، نماد وجود و غلبه ی نهایی حقّ است. بدون امام، جامعه به راه باطل می رود. بدین معنا که جامعه، تا زمانی، حقّانیّت به زندگی دارد که رهبر الهی بر مسند قدرت، تکیه زده باشد؛ زیرا اصل، رهبر است؛ نه انسانها. ألله با پایان یافتن حکومت الهی، حقّ دارد که انسانهای عاصی را عذاب بدهد. سراسر آیه های قرآنی در همان داستان نوح و منطقش به طور فشرده؛ ولی چشمگیر بیان می شوند. ألله به دلیل ایمان نیاوردن مردم به رسولش، افراد یاغی و ایمان گریز را نابود می کند.

خصوصیّت جوهری ی دوم انسان از دید قرآن، اینست که به نجات او به رغم جهلش امیدی هست. بدین معنا که ألله به انسان، رحم می کند و می کوشد که از راه انبیا و امامانش، او را هدایت کند. رحم، رفتار یك مقتدر با ضعیف است. ألله، انسان ر ا دوست ندارد؛ بلکه در رفتار با او، رحمان و رحیم است. همین قالب رفتاری است که رهبری ی اسلامی با مردم دارد. دوستی ألله فقط با اطاعت و عبودیّت، ممکن است. اگر انسان، عبد وعبید بشود، ألله به او محبّت نشان خواهد داد و رحم ألله به انسان به دلیل جهل انسان ایجاد می شود که نابود نشدنی و بیانگر ضعف اوست؛ ولی در برابر کفر و ظلم انسان، ألله، قهّار و جبّار است.

تناظر رحم الهی با ضعف انسانی، تلازم ابدی ی علم الهی با جهل انسانی را بیان می کند. قدرت ألله در علم اوست و ضعف ابدی ی انسان در جهل جوهری ی اوست. ألله تا ابد، مصدر علم می ماند وانسان

مصدر جهل. به همین دلیل، أللّه، حقّ حاکمیّت و هدایت و ارشاد انسان را دارد و واجب الاطاعه می باشد و بشر بایستی در برابر اراده ی او بی چون - و - چرا مطیع باشد. ایمان نیاوردن انسان، بلافاصله تهدیدی برای وجود أللّه می باشد؛ زیرا فقط أللّه، حقّ و حقیقت است. انسان از دیدگاه أللّه، بطور کلّی، ظالم است و گوهرش به ظلم، گرایش دارد و حقیقت را می پوشاند؛ یعنی نمی گذارد که أللّه به قدرتورزی و حاکمیّت و هدایت جاهلین بپردازد و این انطباق بر مفهوم کامل بودن أللّه و ناقص بودن انسان استوار است.

هر چیزی که ناقص است، باید از نظر قرآن، قربانی بشود تا کمال الهی از بین نرود و ابدی بماند. آن چیزی که در اسلام، بی عدالتی شمرده می شود، نرسیدن نماینده ی الهی به حاکمیّت و رهبری است. مسئله ی أللّه، مسئله ی قدرتخواهی ی تمام و کمال اوست. الغای میثاق اولیه از طرف انسان، بی عدالتی است که أللّه برای تنبیه بشر به آن استناد می کند؛ زیرا بشر با پشت پا زدن به میثاق خود در حقّ أللّه، ظلم کرده است. بی عدالتی در قرآن، بحث مظلومیت رهبران قدرت طلب است؛ نه بحث ستمدیدگی ی انسان.

از نظر أللّه، مهمترین و بزرگترین عدل، ولایتگری ی أللّه و جانشینانش است. به همین سبب، تربیّت مردم؛ یعنی اینکه تك - تك انسانها را از راه *« امر به معروف و نهی از منکر »* برای حاکمیّت أللّه، مقلّد و اهلی بسازیم. تربیّت، هیچ چیز دیگری نیست سوای عبودیّت انسان برای أللّه تا انسان هیچگاه بر روی پاهای خودش استوار نایستد. بنابر این، عدالت در مقابل انسان، معنایش همان حقیقت و رهبری ی الهی و حکومت أللّه است که مظلوم واقع شده است. استقرار عدالت به وسیله ی قائم *(= مهدی ی موعود)* همان پیروز ساختن حاکمیّت امام است که مظهر حقیقت می باشد و عدم توانایی انسان برای برقرار سازی ی عدالت، نشانه ی همین ظلم فطری ی اوست.

ایده ی امامت، بحث بر سر بازگشت و حکومت امام بر مردم است؛ ولو آنکه جبّار نیز باشد؛ زیرا رفتار او، عین عدالت است. دلیل قهّاریّت و جبّاریّت رهبر، ظلوم و جهول بودن انسان است که از لحاظ منطقی دارای تضاد می باشد. همین کاستی، سراسر گفتارهای محمّد را در قرآن، متعیّن می کند. محمّد در قرآن این دو مولّفه ی کلیدی ی انسان، یعنی جهل و حقپوشانی را بر طبق موقعیّت خاصّی با هم ترکیب می کرده که برایش پیش می آمده است. انسان در سراسر قرآن، ترکیب ثابتی از کفر و جهل نیست؛ بلکه در هر آیه ای، ترکیب این دو مولّفه با کمیّت متفاوت صورت می بندد و البته گاهی انسان به طور خالص، جاهل است و گاهی نیز به طور خالص، ظالم و کافر می باشد.

درك انسان در قرآن در یکی از این دو قطب خالص، بسیار ساده می باشد؛ ولی پیچیدگیهایی که از ترکیب این دو مولّفه ی متناقض در قرآن ایجاد شده است، دائما جا به جا می شوند و با هم تفاوت پیدا می کنند. گاه انسان، این طور است و گاه آن طور. مطالعه ی قرآن موقعی ممکن است که مفهوم انسان در طیف ترکیبات مختلف از کفر و جهل، بررسی و سنجیده شود. بر طبق ترکیب متفاوتی که محمّد از این دو خصوصیّت انسان می دهد، رفتار أللّه و حکومت در مقابل انسان، مشخّص می شود. محمّد به رغم تناقض این دو خصوصیّت با هم، هر دو را در کنار هم می گذارد و در کنار هم نگاه می دارد. به دلیل آنکه برای

تحقّق برنامه ی هدایت انسان جاهل به آن احتیاج دارد. خصوصیّت بسیار بارز أَلله، ترسانیدن و عذاب دادن انسان است. حکومت اسلامی بر پایه ی انسان جاهل قرار دارد که در تمام زمینه های زندگی بایستی از حکومتگران اطاعت کند و بنده ی محض آنها باشد.

الف)– در باره ی سرشت عقل تابع در قرآن

در کلام أَلله و آیه های قرآن، عقل آفرینشگر برای مسلمان معنا ندارد. انسان فقط عقل تابع دارد. عقلی که هیچگاه نمی تواند به استقلال اندیشیدن برسد. عقل انسانی در قرآن هیچگاه مصدر علم نمی شود؛ بلکه فقط باید علم کتابی و علم وحی و علم اطاعات را یاد بگیرد. محمّد هیچگاه در قرآن، انسان را سرچشمه ی عقل آفریننده و علم تجربی به شمار نمی آورد؛ بلکه آن را مختّص أَلله می داند و با حذف عقل و آفرینندگی، تجربی و انسانی بودن علم نیز حذف می شود.

محتویّات قرآن، علم جوهری و اصلی را به انبیا محدود می کند و شیعه، این علم را به امامها و نایبینش انتقال داده و به آنها محصور کرده است. امامها تا آخر دنیا خواهند بود؛ ولو غایب باشند. بدینسان، عقل انسانی، فرصت آفرینش عملی ندارد و تا ابد، عقیم می ماند و بایستی به گدایی معرفت، نزد أَلله برود. عقل قرآنی، گدا صفت است؛ زیرا مسلمان فقط می تواند معلومات ذکری و علم صندوقی را فرابگیرد. عقل در ادبیّات اسلامی و در آیه های قرآن، خصوصیّت کافری نیز دارد. عقلی که نمی تواند و حقّ ندارد خود را از اندیشه ای یا ایدئولوژیی بگسلد و به عقیده ای دیگر بپیوندد، امکان تفاهم و مشورت اجتماعی نخواهد داشت. مشورت در قرآن، فاقد ابعاد انسانی است. مشتبه ساختن مشورت امریّه ای قرآنی با مشورتی که از گوهر عقل آفرینشگر، زاییده می شود و عقل فرهیخته را سرچشمه ی معرفت و آزادی ی واقعی می داند، سفسطه و مغلطه است.

بر این اساس، بایستی رابطه ی میان عقل آفرینشگر و فطرت را در اسلام شناخت. فطرت اسلامی، تعهّد داشتن به یك وابستگی و وفاداری و ایمان تغییر ناپذیر ابدی به یك اصل است. در حالیکه گوهر عقل آفرینشگر، جنبش و تکاپوست؛ ولی برای اسلام، میثاق زوال ناپذیر و پاره نشدنی در مسئله ی عبودیّت انسان، فطرت است. حقوق طبیعی و حقوق بشر که بر پایه های عقل آفرینشگر استوار هستند، امکان ندارند از فطرت اسلامی نشأت بگیرند؛ زیرا ماهیّتش با تمام حقوق انسانی در تضاد و تناقض است.

مسئله ی فطرت در قرآن، متافیزیکی ساختن اسارت و جهالت انسان است. عقل در قرآن بایستی همه ی خصوصیّات گوهری ی خود را که استقلال و آزادی و آفرینش باشند به دور اندازد تا با انسان جاهل انطباق یابد که أَلله، وجود آن را اراده کرده است. محمّد تمام ویژگیهای عقل آفرینشگر را در سراسر قرآن به شیطان نسبت می دهد و او را در مقام دشمن سرسخت و خونخوار انسان، معرفی می کند.

شیطان، پیکر یابی ی عقل حقیقی است که با طرد و زشت سازی ی او، عقل انسانی نیز طرد و نفی می گردد. این عمل، باعث می شود که انسان از عقل خودش بیزار شود و شیطان که همان عقل شکّاک و عصیانگر و معترض و آفرینشگر بشری باشد، از نظر محمّد، دشمنی است که نمی توان با آن مسالمت آمیز زندگی کرد. انسان جاهل باید در جنگ با شیطان[= *عقل فرهیخته و آفرینشگر*] باشد که منظور از آن، شرّ مطلق نیز هست.

عقل آفریننده بر روان و مغز مومن و عابد، هیچ گونه کارکردی ندارد؛ زیرا با نفرت و دشمنی ورزیدن به آن که هر روز به نام شیطان، لعن می شود، مومن و عابد، عقل آفرینشگر خود را تکه پاره می کند و نیروی آفرینندگی ی خود را فلج می کند. انسان مومن، انسانی است که عقل خود را با دست خود، ریشه کن می کند و به این حماقت خود نیز می بالد و افتخار می کند و اسلام بر شالوده ی همین حماقت است که حکومت ألله و نمایندگانش را بر پا می دارد. کسی که اطاعت می کند، بر او حکومت نیز می شود.

هر کجا که صحبت از اطاعت و عبادت آمد، حقّ حاکمیّت از آن ألله است و نمایندگان شمشیر به دست او. در نتیجه، عقل ایمانی یا عقل تابع که از سلاخی ی عقل آفرینشگر به وجود آمده است، عقلی برای تسهیل اجرای اطاعت می باشد. عقلی است که تابعیّت را هموارتر و قانع کننده تر و خوشگوارتر می کند. به همین دلیل است که ألله در قرآن به انسان امر می کند و پی در پی امریّه صادر می کند و منظور او از مشورت، بهتر بندگی کردن و بهتر تسلیم شدن است تا مومنان بکوشند که اراده ی ألله را در زمین، گسترش بدهند.

ألله، انسان را برای اطاعت از خود و حاکمیّت خودش بر او، خلق می کند و به او « *علم اسماء* » را یاد می دهد. علم از نظر ألله فقط از راه نبوّت و در انحصار انبیا اوست و کسی که پس از نبی، انحصار علم را به چنگ خواهد آورد. با چنین انتقالی، رهبر، حقّ حکومت کردن را به دست می آورد که فقط مختصّ ألله است و حلقه به حلقه از امامی به امامی دیگر تفویض می شود. انسان تا ابد در قطب جهل و ظلمت می ماند تا امامی بیاید و او را رهبری کند و از گمراهی نجات بدهد و به تابعیّت و عبودیّت ألله درآورد. رسول و امام، معکَم امریّه ای انسان هستند. انسان در روند تعلیم و تربیّت اسلامی، فقط معلوماتی را اخذ می کند و آنها را به دیگری انتقال می دهد. انبیا و امامها و متشرّعان اسلام، همه بدون استثناء انبار و صندوق معلومات و احادیث و ادعیّه و آیات هستند و علّت عدم آفرینندگی عقل آنها همان انباشت معلومات بی ارزش و بی مایه است.

ب)- برداشت قرآن از گوهر انسان

در روند سنجشگری ی اسلام، « جمالی » پیوسته تاکید می کند که برداشت ما از سرشت انسان، ساختمان حکومت و اقتصاد و آموزش و قوانین کشوری را مشخّص می کند. قرآن، انسان را مرکّب از جهل

و کفر می داند. پیامد کفر او، حکومت قهر و زور گویی است و به دلیل آنکه رابطه ی جابرانه و آمرانه میان حکومت و مردم برقرار می شود، مناسبات اجتماعی نیز جابرانه و قهر آمیز خواهند بود و حکومتگران، پرخاشگرانه و زور گونه رفتار خواهند کرد. جامعه و حکومت اسلامی چون جامعه ی مقلّدان و متّقیان است، جبر و قهر را جایز می شمارد و امر به معروف و نهی از منکر را برای هر مومنی واجب می داند. هر مسلمان نه تنها کردار و رفتار و گفتار دیگری را تحت کنترل می گیرد و در باره اش قضاوت می کند؛ بلکه مجاز است که به اعمال جبر و قهر نیز دست بزند. هر کس می تواند و باید دیگری را از ألله بترساند.

جبر و قهر اجتماعی، ذات اوامر و واقعیّت جامعه ی اسلامی است. همه ی مومنان در رفتار با همنوعانشان در مقام ناظر و قاضی و منذر و معذب اخلاقی، رفتار می کنند. هدایت کردن در اسلام، همان ترسانیدن مردم می باشد. کلمه ی هادی و منذر در سراسر قرآن با هم می آیند و در راستای یك هدفند. اصل حکومت اسلامی، هدایتی است که شالوده اش «*ترور و وحشت افکنی*» است؛ زیرا حکومت کردن بر نظارت فکری و روحی و عقیدتی و اخلاقی، اصل حاکمیّت ألله و نمایندگانش است.

ما هیچگاه نبایستی مسئله ی خویشباشی ی خود را از یاد ببریم. هر جامعه ای به همان اندازه، مستقل می شود که افرادش مستقل اندیش باشند. جامعه ای که کثیری از افرادش تابع و مقلّد هستند، نمی تواند به استقلال ملّی و فرهنگی، چنگ یازد. استقلال، جایی آغاز می شود که آگاه شویم به هیچگونه رهبر و پیشوا و منجی و شفیع، نیازی نداریم. استقلال ملّی بر استقلال تك – تك افراد جامعه، متکّی است.

استقلال فردی نیز به خویشاندیشی باز بسته است؛ ولی علّت آنکه ما نمی توانیم به استقلال فردی و خویشاندیشی دست یابیم، دعوی ی حقیقت واحد می باشد که بر دو اصل، استوار می باشد. یکی اینکه، حقیقت واحد، جامعیّت دارد و جهانشمول است. دیگر آنکه، حقیقت واحد، انحصاری است و ممتاز.

کسی که ادّعای تملّك حقیقت را دارد، در خود بسته و در خود، خزیده است. گشایش روحی و فکری ندارد. دور تا دورش، دیواره است. نمی تواند با دیگری گفتگو کند؛ زیرا تبادل فکری با دیگری ندارد. احترام به فکر دیگری موقعی ممکن است که انسان، گشوده فکر و آزاد اندیش باشد. آنانی که برای عقیده، جهاد و خونریزی می کنند در وجود هر انسان دیگر اندیش، شیطان و دشمن و محارب با ألله را می بینند به همان سان که ایمان ایدئولوژیکی و عقیدتی و دینی و حزبی، یکی از دلایل بسیار موثر برای احیای روح پرخاشگری و جهاد و کشتار و تعقیب و تیر باران دگر اندیشان است.

اسلام در ایران، در طول سده ها، حکومت مطلقه ی خود را بر افکار و عواطف و احساس انسانها حفظ کرده است. در سرزمین ما هنوز که هنوز است سنجشگری ی اسلام و قرآن به معنای فلسفی آغاز نشده است و بدون سنجشگری ی اسلام و قرآن که گلاویزی ی پاد اندیشانه ای نیز می باشد، آزادیهای سیاسی و حقوقی و آموزشی و اجتماعی پدیدار نخواهند شد. سنجشگری ی اسلام، نفی و ضدّیّت با اسلام نیست؛ بلکه اعتراض به حکومت انحصاری و مطلقه ی مدّعیان و مومنان آن است. می بایستی در برابر هر

دین کتابی و عقیده ای و مسلکی و ایدئولوژیی که می کوشد حاکمیّت مطلق داشته باشد رفتار سنجشگرانه داشت. اصول اسلام بیش از آنچه که ما می پنداریم در مغز و روان ما حکومت می کنند. تلاش پیوسته و نسل به نسل برای کندن ریشه های بسیار ضخیم اسلام است که ما را آرام - آرام به خود می آورد. گسستن از اسلام بایستی یك روند و کوشش روانی و فکری ی پایدار در اجتماع باشد.

پ)- ایرانی و اسلام

دو مقوله ی متّضاد و ناهمخوان ایرانی و اسلامی که قرنهاست در ستیز با یکدیگر هستند، باعث شده است که ما در بین کشمکشهای این دو، به سرگشتگی و پارگی ی روانی دچار شویم. برای پرداختن به این معضل ناهمساز، « جمالی » استدلال می کند که هزار و چهار صد سال است مردم ایران، فرهنگ خود را که با اصول اعتقادی اسلام، ناهمخوان است، کتمان کرده اند و این دروغ، به شکافتگی و پارگی ی درونی و روانی تبدیل شده است. مسئله آنست که این بیماری که به گوهر هستی ی او چنگ انداخته است فقط زمانی بهبود می یابد که ایرانیان، دوباره راستمنش شوند و به راستی ی گوهری ی خویش باز گردند.

ما بیش از هزار و چهار صد سال و اندی است که به خود دروغ گفته ایم و در ظاهر و باطن، دروغزن شده ایم. در حالیکه گوهر پنهانی و پوشیده ی ما، در فرهنگمان ریشه دارد و در اثر سرکوبی ی سده ها به آتشفشانی شدن گرایش دارد. ضرورت راستمنش بودن و راست گوهر شدن، گلاویزی با ابعاد زشت و زمخت و خشن و خونریز اسلام است؛ زیرا فرهنگ ما را مسخ و آلوده کرده است. همه ی اندیشه ها و احساس و کردارهای ما، دو رویه و دو چهره شده اند. ما هم مسلمان ریاکار هم ایرانی ی ریاکار شده ایم و دیگر نمی دانیم و باور نداریم که ریاکار و متظاهر شده ایم. ما هم در مسلمان بودن هم در ایرانی بودن، خود را می فریبیم.

یکی از اساسی ترین دلایل سنجشگری و گلاویزی ی فرهنگ ایرانی با چهره های زشت اسلام از دیدگاه « جمالی » آنست که فرهنگ ایرانی در اصول اسلام، یك اصل ضدّ انسانی - بهمنشی را شناسایی کرده است. سنجشگری اسلام که آزادی ی وجدان فردی و راستی را به رسمیّت نمی شناسد و به آن، ارجی نمی نهد، یك پیکار ژرف انسانی و بهمنشی و ارزشمدارانه است؛ نه یك پیکار ایدئولوژیکی و جهادی در راه عقیده.

اسلام برای ایرانی، پدیده ای ضدّ فرهنگ است؛ زیرا راستی و لطافت که شایسته ترین گوهر بهمنشی است فقط در آزادی ی وجدان زاییده از گوهر خود، امکانپذیر است و آزادی ی وجدان فردی موقعی ممکن است که تنها وظیفه ی حکومت، نگاهبانی از جان و زندگی ی همه به طور یکسان باشد. فرهنگ ایرانی علیه اسلام به نام یك دین کتابی نیست؛ بلکه علیه اسلام به نام اصل ضدّ فرهنگی است.

فرهنگ ایرانی، جهاد دینی و عقیدتی و ایدئولوژیکی را به رسمیّت نمی شناسد؛ بلکه پیکارش بر سر ارزشهای فرهنگی است.

فرهنگ ایرانی، زندگی را برترین ارزش فرهنگی می شمارد و راستی که گوهر بهمنشی می باشد در پیدایش آزادانه ی گوهر فردی ممکن می گردد. انسان در پیدایش راستی، نیرومندی ی خود را باز می یابد. فرهنگ ایرانی علیه آزردن جان و زندگی است. بنابر این اصل است که ایرانی، اَلله را نمی پذیرد؛ زیرا ضدّ فرهنگیست و به قتل و کشتار و اعدام، حکم می کند و امر می دهد.

ایرانی بودن و مدّعی ی اسلام شدن، دو چیز متّضادند. کسی که مسلمان مومن است، نمی تواند ادّعای ایرانی کند؛ زیرا از دید ایرانی، بزرگترین جرم و گناه، نگفتن آفرین بر انسانهایی است که نیرومند و زاینده ی آگاهبود فردی هستند. چشمی که جویای « فرّ » در دیگرانست تا بر آنها آفرین بگوید، جامعه ای مردمی خواهد آفرید؛ ولی چشمی که در تجسّس گناه و کشف خطای دیگران است تا آنها را کیفر بدهد و سرزنش کند و طعنه به آنها بزند و محتسب دیگران باشد، جهنّم را در روی زمین خلق خواهد کرد.

مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیهایی که بر طبق ساختمان عقیدتی خود، حکومت انحصاری ی مطلقه ی فکری و روحی می طلبند، همه علیه آزادی هستند و این ضرورت درونی ی آنها را نمی توان با چند مفهوم نگواریده و نفهمیده در باره ی دمکراسی و آزادی و حقوق بشر از بین برد. چنین تصوّری، خود فریبی است و دروغگویی به دیگران. همه ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها بدون استثناء با وجود تاویل و تفسیراتی که از آنها می شوند، خود به خود به سوی حکومت جبر و قهر رانده می شوند؛ زیرا ذات آنها بر قهر و جبّاریّت پی ریخته شده است.

مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی از لحاظ آفرینندگی، سترون هستند؛ ولی از لحاظ تطبیق دادن خود با مسائل روز، مهارت و چیره دستی ی اعجاب انگیزی دارند. برای مثال، ما در ایران فقط با اسلام و قرآن محمّد روبرو نیستیم؛ بلکه هزاران بار خطرناک تر از همه ی اینها با اسلام *« سازمان مجاهدین خلق و علی شریعتیها و مرتضا مطهریها و ابوالحسن بنی صدرها و عبدالکریم سروشها و محمّد تقی جعفریها و علی داوریها و مهدی بازرگانها و مجتهد شبستریها و محمود طالقانیها و مفتّحها »* و امثال اینها رویا روییم. روند تطبیق سازی از راه چنین اشخاصی در ابعاد بسیار گسترده به خود چهره می گیرد. آنها از روند تفسیری ی متون قرآنی و اسلامی، پا را فراتر می گذارند و ابعاد فرا زمینی و تاریخی به آن می دهند. در آرای این مفسران، تمام دنیا و سیر طبیعت و تاریخ تحوّلات بشر از دیدگاه آیه های قرآن، بازکاویده و بررسی می شود.

همچنین اسلام راستین سازان می کوشند که سراسر کرد – و – کارهای بشری و پدیده ها و رویدادها را بر طبق آیه های قرآن، توجیه و تفسیر کنند یا حقّانیّت و مستدل بودن آیه های قرآن را با

رمل و اسطرلاب ویژه ی خودشان بر طبق تغییرات اجتماعی به معنای مدرن و امروزی در آورند. راز دوام اسلام در ایران در همین نکته، نهفته است.

« جمالی » با گشت – و – گذارهای سنجشگرانه اش در اصول و سنگپایه های اسلام به این نتیجه رسیده است که ما باید بدانیم با قرآن به آن معنایی روبرو نیستیم که فی نفسه دارد؛ بلکه با آن معنایی رویارو هستیم که امروزه به آن می دهند یا از آن می گیرند و فرداها خواهند گرفت . هر مسلمانی در رویارویی با قرآن به معنای اوّلیه اش نمی چسبد؛ بلکه به آخرین تفسیرش می چسبد. اگر اینگونه نمی بود همه از اسلام صادق بایستی گفتگو می کردند؛ نه از اسلام راستین. صفت راستین، بزرگ ترین آژیر خطری است که ما را باید بیدار و هشیار نگاه دارد. مفسّران هستند که بایستی به جدّ گرفته شوند و آثار آنها را خواند و بر سنجید. آنچه که فاجعه ی رویداد ۱۳۵۷ را در ایران ایجاد کرد، قرآن به خودی خودش نبود که حدود هزار و چهار صد سال است که در ایران، قدمت وجودی دارد؛ بلکه تفسیراتی بودند که در مسیر منطبق سازی ی آیه های قرآن با مسائل روز پدید آوردند.

ایرانی، هزاره ها، تجربه ی ویژه ی خودش را از *« دین پیدایشی »* دارد که با مفهوم دین کتابی در اسلام، متّضاد می باشد. به همین سبب، ایرانی، تلاش می کند که اسلام را از دیدگاه تجربه ی اصیل دینی ی خود، بر انداز کند و هر روز، اسلام راستین جدیدتری بر پا کند.

« جمالی » در سراسر پاره – اندیشه های گسترده اش، پی در پی بر این مطلب پا می فشارد که مستقل شدن و به خود آمدن و ایرانی شدن آگاهانه، همه و همه در گرو سنجشگری ی چهره های چندش آور اسلام منوط است؛ یعنی رویارویی با اسلام حقیقی. نقد اصول اسلام البته به هیچ وجه، رد یا انکار یا نفرت از اسلام یا تحقیر آن نیست؛ بلکه آوردن اسلام و اَلله و محمّد و قرآن از عالم حقیقت محض که فراسوی دسترس عقل فرهیخته و دادگاه سنجشگری قرار دارد به دامنه ی سنجشگری می باشد. دُرُست در گلاویزی ی عقلانی ی ما با اصول اسلام است که به خود می آییم و روی پاهای خود می ایستیم.

متفکّران خویشاندیش ایرانی بایستی قرآن را از چنگال ملّایان و فقها و اسلام راستین سازان به درآورند و آن را از لحاظ اصول و روشهای خویشاندیشیده و نیز در سمت و سوی بُنپارهای فرهنگ ایران به محك بزنند و باز کاوند. اسلام و قرآن را همچنین نباید از دیدگاه پژوهشگران تنگ نظر و سطحی نگر و ناآگاه اروپایی برسنجید یا به آرای آنها استناد کرد.

اصولا آثار اسلام شناسان غربی فقط برای فهم باختر زمینیان و رفع احتیاجات فکری ی آنها در حدّ یك تفنّن و دلمشغولی ی روزانه و ایجاد شغل در رده های آکادمیکی نوشته می شوند. در حالیکه در زیر تیغ استبدادی و خونریز متشرّعان اسلام، قرنهاست که تار – و – پود هستی ی ما سوخته و عذاب دیده است. ما باید در قالب مفاهیم زنده ی خود که برخاسته از مناسبات و نیازهای فرهنگی ی مردم خود ماست و در راستای آزادی و خویشباشی ی ملّت ما می باشند با ابعاد رنگارنگ اسلام خشونت گستر رویارو شویم.

فکر آزاد و مستقل، مقدّسات را ارجی نمی گزارد. تقدّس، دامنه ای است که در آن، حقّ اندیشیدن یا دیگرسان اندیشیدن یا شکّ کردن نیست. به همین دلیل، قرآن، عرصه ی تفکّر نیست؛ بلکه در مرتبه ی نخست، عرصه ی تقدیس است. بنابر این، بحث واقعی در باره ی قرآن، زمانی شایان ارج است که اعتبار و حیثیّت و نفوذ و اهمیّت شخص محمّد ابن عبدالله را در مقام رسول الله کنار بگذاریم و فقط گفتارهایش را در ترازوی سنجشگری بنهیم.

اسلام را نه می توان برای همیشه از بین برد؛ نه می توان آن را روا دار و آزاد از استبدادگری کرد. به اسلام نمی شود آزادی را تنقیه و دیکته کرد. چنانچه متفکّران جوینده و خویشاندیش، راستمنشانه بیندیشند، اسلام، خود به خود و آهسته – آهسته بی اعتبار خواهد شد. تمام مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید استبدادی را بایستی تحت فشار افکار نو به نو در فضای آزادی گذاشت.

اسلام را موقعی می توان شکیبید که پیوسته زیر ضرباهنگ افکار پویا و نو اندیش و سنجشگرانه در دامنه های سیاسی و اقتصادی و حقوقی و فلسفی و پرورشی و هنری قرار بگیرد. تنها با پیدایش تازه به تازه ی فیلسوفان و متفکّران خویشاندیش که فکر آفرین نیز باشند، می توان سلطه خواهی اسلام یا هر ایدئولوژی دیگری را گام به گام کاست و رویه های خونریز و مستبد آنها را خنثا و مهار کرد؛ نه با گنجانیدن یک اصل بی معنی در قانون اساسی کشور، مانند جدایی سیاست از دین .

۸)- هم خدا هم اهریمن

شمار زیادی از تحصیل کردگان و نخبگان ما، گمان می کنند « سیمرغ »، نامی است که ایرانیان به پرنده ای خاصّ داده اند. چنین تصوّر و برداشتی از « تصویر سیمرغ »، بیانگر نا آگاهی از سازمایه های تصاویر اسطوره (=بُنداد) ای و نیز کرد –و – کار تجربی ی روان انسانهای یك سرزمین است. « سیمرغ » در آغاز، نه مرغ [= ماکیان] به تعبیر امروزی ی ما بوده است، نه پرنده ای عجیب الخلقه می باشد نشسته بر فراز ستیغ کوهی معمّایی به نام قاف؛ بلکه نامش « سَئنا » بوده است.

« تصویر سیمرغ » در فرهنگ ایرانی، تصویری است از شیوه ی نگرش ایرانی به جهان و زندگی در کلّ. در اصل، سر- اندیشه ای است بسیار گسترده و پیچیده و خارق العاده ظریف که ایرانی از کیهان و مناسبات بشری و پدیده ها و جانداران و مرگ و زندگی دارد. در زیر لوای نام « سیمرغ »، ایرانی، گوهر خویشباشی ی خود را در رویارویی با دیگر فرهنگها و تمدّنها و نیز فلسفه ی زندگی خویش را به محك می زند.

« سیمرغ »، تصویری است که آگاهبود ملّی را بر شالوده ی تاریخ تجربیّات مایه ای ملّت ایران در بستر مناسبات تاریخی و اجتماعی و سیاسی در جهان، آشکار و برجسته می کند. « تصویر سیمرغ » در فرهنگ ایران، شکل گیری تجربه های فردی انسانهایی است که در تاریخ دنیای منحصر به فرد خود، زندگیشان از آغاز تا مرگروز، پویا و زنده و پیوسته می باشد. سیمرغ در اصل، چکاد خود گستری ی انسان است که به گیتی واگردانده می شود.

هر ملّتی بدانگونه که خدا را در نظر خود، مجسّم می کند، همانطور نیز رفتار خود را در برابر پدیده ها، متعیّن و متصوّر می کند. « خدا » در فرهنگ ایرانی، نامی است که فقط به « سیمرغ »، اختصاص دارد. بر پایه ی پژوهشهای « جمالی »، « خواجه » که به معنای خداوند به کار برده می شده است، در حقیقت، « جان سیمرغ » می باشد. به همین دلیل، اُلله یا یهوه یا عیسا مسیح یا مفاهیم مشابه در فرهنگهای دیگر، تجربه ای دیگر از مفهوم خدا هستند که نه با یکدیگر همترازند نه مغزه و کارکرد آنها با هم یکسان است. حتّا مفاهیم اُلله و یهوه و پدر آسمانی ی مسیحیّت (= عیسا مسیح) با آنکه از یك سرچشمه برمی خیزند، تفاوتهای شگرفی با یکدیگر دارند.

« جمالی » در بازشکافی ی مفهوم خدا در جای جای آثارش، مطالب پُر مغزی را بیان کرده است که فقط خواننده ی تیز بین می تواند ظرافتهای فکری ی او را تمیز بدهد. بنابر این، وی هر کجا که گفته است خدای عرب یا خدای یهود یا خدای مسیحیان و نیز خصوصیّات خدایان آنها را برمی شمارد و به نام خدایی که چنین و چنان می گوید و رفتار می کند، ویژگیهایشان با « تصویر سیمرغ » در فرهنگ ایرانی،

متّضاد هستند. وی هر کجا در باره ی اسلام، سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان الله و صفاتش است و هر کجا که در باره ی عهد عتیق و یهودیّت سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان یهوه و صفاتش است و هر کجا نیز که از عهد جدید و مسیحیّت سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان پدر آسمانی ی مسیحیّت (= عیسا مسیح) و صفاتش است و هر کجا نیز در فرهنگ ایرانی از خدا و ایرانیان سخن می گوید، منظورش همان « *سیمرغ گسترده پَر* » است. ناهوشیاری وتیز بین نبودن برای شناسایی این مُعضل مهمّ، باعث می شود که ما در پیگیری ی بحث، دچار سردر گمی شویم.

بحث در باره ی خدا، بحث در باره ی یك مفهوم گیتایی و انسانی است و بحث در باره ی هر مفهومی به درك روان انسان و ملّت و جامعه کمك می کند؛ زیرا مفاهیم، همه تراویده از ضرورتهای روانی و فکری ی ما هستند. بحث در باره ی مفهوم خدا از با ثمرترین بحثهاست. به مفهوم خدا، خواه ناخواه مفاهیم دیگر نیز گره خورده اند که اندیشیدن در باره ی آنها، مفهوم گسترده و پیچیده ی خدا را آشکارتر و گویاتر می کند.

دین و آزادی و ایده آل و حقیقت با تجربیّاتی کار دارند که باید به آنها صورت بدهیم؛ ولی برای انتقال دادنشان باید آنها را در مفاهیم بگنجانیم. شناختن دین یا آزادی یا حقّ یا ایده آل و ایده از راه مفاهیم، آشنایی با کلّیّاتیست که همه ی انسانها در آن شریکند؛ نه تجربیّاتی که اوج ویژگی ی فردیّت هستند. فقط وقتی که چنین مفاهیمی، نقش انگیزندگی و آذرخشی و تصادفی پیدا کردند؛ نه شکل قاعده و پیوستگی و دوام، آنگاه تجربیّات فردی ی برخاسته از گوهر این مفاهیم باعث می شوند که دیگران را به اندیشیدن و آفرینندگی بیانگیزانند.

روند انتقال تجربه به معنای انتقال یك تجربه از یکی به دیگری نیست یا اینکه، تجربه، انتقال داده نمی شود؛ بلکه در اثر یك تلنگر، در دیگری آفریده می شود. ژرف ترین تجربیّات انسانی، مانند آزادی و عرفان و دین پیدایشی و فلسفه ی پویا و داد و ایده آل را نمی توان از راه مفاهیم به دیگران آموزاند یا نمی توان با تقلید از یك شخص یا امام یا رهبر یا رسول به آنها دست یافت؛ بلکه باید با تلنگر زدن به ذهنیّت و روان مردم، آنها را به تجربه ی زنده و سرشار فردی انگیخت. مسئله، پخش یك کلیّت و قاعده نیست؛ بلکه آنست که آزادی یا دین پیدایشی یا عرفان یا ایده *[= سر-اندیشه]* یا داد، سرا پای هر فردی را فرا گیرند و ذهنیّت و روان او را تکان دهند.

تا تفکّر، زاینده ی آگاهبود فردی نشده است، فکر انسان نیز آزاد نیست. تفکّری خود زا می شود که انسان از خودش می پرسد و از راه گنجانیده های آگاهبود خود، پاسخ پرسشهای خود را می خواهد. پرسیدن، انگیختن است. تفکّر خود زا، پرسش انسان را در برابر آگاهبود خود انسان قرار می دهد؛ ولی سترونی ی تفکّر با پرسشی آغاز می شود که انسان، فقط پاسخ را مطالبه می کند. پرسش نبایستی تنها برای گرفتن پاسخ، طرح شود؛ بلکه کارکرد اساسی ی آن، آغاز خویشزایی آگاهبود فردی است. باز

ماندن در چنبره ی پرسش از دیگری، نخستین گام در نازایی خود است. آن که از خودش می پرسد، خود را می انگیزد و از حقیقت، آبستن می شود. از خود پرسی، خود انگیزی از بهر خویشزائیست. پرسشهای خود را نباید برای گرفتن پاسخ، دور ریخت. نقش پرسش فقط یافتن پاسخ نیست؛ بلکه انگیخته شدن به خویشاندیشی است. انسان با پرسیدن از خودش است که می تواند به زادن حقیقت از گوهر خودش انگیخته شود.

پرسیدن، جُستن است و پرسشی که می خواهد پاسخ را ابدیّت بدهد هیچگاه جنبش جُست – و – جو را ارج نمی نهد. به همین دلیل در روند پرسشگری ی انسان، انگیزه هایی وجود دارند که تجربه ی آزادی را در انسان، ناگهان و در یك آن، بیدار می کنند. هر انگیزه ای و هر انگیزنده ای، آفریننده ی آزادی است. جنبش انگیزندگی، برقی است که ناگهان از کرداری یا اندیشه ای یا حسّی یا انگاشتی زده می شود و از ساختار آن کردار و اندیشه و حسّ، استنتاج پذیر نیست و دُرُست، تجربه ی آنی و گذرنده ی آزادی در طول تاریخ است که راهنمای خاموش و نامرئی ملّتها در گذر زمان می ماند و آنها را در کورمالی برای جُستن آزادی، کمك می کند.

تجربه های انگیزنده، تجربه هایی هستند که با ما در یك نقطه، تماس دارند و تماس به گونه ایست که گویی با ما اصلا تماس نمی گیرند. تجربه ها در تماس بی تماسشان تا بُن هستی ی ما، تا اعماق گوهر ما، تا تخمه ی زاینده ی ما، تا مرکز هستی ی ما، ریشه می دوانند و به بُن ما اصابت می کنند و گوهر ما را آتشفشان و جوشان می کنند.

در فرهنگ ایرانی در برابر خدا، مفهوم « *پاد – خدا* » می ایستد که به اندازه ی خدا، آفریننده و نیرومند است و دو گونه امکان میان آنها وجود دارد : همکاری یا پیکار. نام « *پاد – خدا* »، اهریمن است. اهریمن هیچگاه نمی تواند مطیع خدا باشد و وقتی که با خدا همکاری می کند، آفرینش، امکان پیدایش می یابد و وقتی که با همدیگر، پیکار می کنند، آفرینش می ایستد و نابود می شود.

اهریمن هیچگاه به طغیانگری در برابر امر و قدرت منحصر به فرد، کاهش نمی یابد و این مسئله تا ابد، ریشه ی همه ی تفکّرات سیاسی و اخلاقی ی ایرانیان می ماند؛ زیرا اهریمن، الگو و سرمشق اخلاق پهلوانی برای پایداری ورزیدن بر راستمنشی ی خود می باشد.

خدا و « پاد – خدا »، دو اصل نیرومند و آفریننده هستند که از یك طرف با هم، متّضاد می باشند و از طرف دیگر، متمّم هم هستند و می توانند در همکاری با یکدیگر آفریننده باشند؛ زیرا در همه چیز، روان و جاری می شوند. انسان در فرهنگ ایرانی، هم خدا، هم اهریمن را در سرشت خویش پنهان دارد که می توانند دو اصل همکار و با هم باشند یا دو اصل ضدّ هم.

حکومت و ملّت نیز می توانند دو اصل همکار و هم آفرین با هم باشند یا دو اصل نابود کننده ی هم. مسئله ی میان حکومت و ملّت، مسئله ی همکاری آن دو با هم یا پیکار یکی با دیگریست؛ نه مسئله

ی حکمپذیری ی ملّت از سوی حکومتگران. حکم صادر کردن برای ملّت، اعلان جنگ حکومت با ملّت است. مسئله اینست که دو اصل حکومت و ملّت باید با هم بیامیزند. مهر از دو اصل متّضاد، پدیدار می شود؛ نه از چیرگی و حکمروایی یك اصل بر دیگری. مسئله ی کلیدی در تفکّر ایرانی، دوستی میان « *خدا و اهریمن* » است.

الف)- خدا در فرهنگ ایرانی

خدا، مفهومی است که فرهنگ ایرانی در طول هزاره های تاریخ خود، بسیار عمیق و مستحکم و پویا در آن، ریشه زده است. به همین دلیل، پُرسمانی نیست که بتوان در باره اش در یك فصل یا یك کتاب اندیشید و سخن گفت. در این تکه ی مختصر کوشیده ام که مغزه ی پویا و انگیزنده ی مفهوم خدا را در فرهنگ ایرانی از لابلای ظرافتهای فکری ی « جمالی » بیرون بیاورم. وی استدلال می کند که خدا در تفکّر ایرانی، زمینی است که انسان همانند تخمه ای در آن کاشته می شود و ریشه می دواند و از آن، نیرو می گیرد و فراز آن می روید و بر آن استوار می ایستد و برگ و بار می آورد و باز در آن، تخمه های خود را می پاشد. پیوند انسان و خدا، پیوند درخت (= گیاه) و زمین است؛ نه پیوند موجودی که مقتدر است و انسان را از هیچ یا قطره ای بوگندو، خلق می کند.

پیوند میان انسان و خدا، پیوند میان سروی است که فراز کوه می روید. با تصویر کوه، انسان در خدا، ریشه می گیرد و بر فراز خدا می روید و آنگاه خدا در چکاد سرو، آشیانه می کند. انتقال محتوای فکری ی این تصاویر به مفاهیم فلسفی و تئولوژیکی، بزرگترین تحوّلات شگفت انگیز روان و اندیشه ی ایرانی را پدید خواهند آورد. مفهوم خدا در فرهنگ ایرانی با بینش آفرینشگر هر فردی، پیوند ناگسستنی دارد.

در فرهنگ ایرانی، خدا در واقعیّت کرداری اش به شکل رهاننده ی انسان از درد، پدیدار می شود. پدیدار شدن خدا با مهرورزی همپاست. درد و دردمند، جایی هست که فرد، زیر فشار قانون و قهر جامعه و عرف مرسوم و رای و عقاید حاکم بر ذهنیّت و روان مردم، برخی از گونه های زندگی را خوار می شمارد و آنها را دور می افکند. « سیمرغ » که خدای ایرانی باشد،(*خدا، خداوند، پروردگار و دادار، نامهای اختصاصی ی سیمرغ هستند*) واقعیّت درد را در زندگی ی روزانه ی انسان، پیگیری می کند تا هر دردمندی را از دردهایش برهاند و در نزد خود، او را بپرورد و در مقام فرزند خویش به شمار آورد.

در فرهنگ ایرانی، خدا قربانی ی خونی را روا نمی دارد؛ زیرا هر جانداری، بهره ای از جان او دارد. امر دادن برای قربانی کردن هر جانداری به آن می ماند که خدا، آزار جان خودش را طلب کند. دیگر آنکه خدای ایرانی، خدای پیمان بستن نیست؛ بلکه او به آن چیزی که خوار و پَست و بی مقدار

قلمداد می شود مهر می ورزد و او را بر می گزیند و می پرورد و هر کجا نیز که درد باشد، او بلافاصله به سوختن، گرفتار می شود. خدای ایرانی، انسان را امتحان نمی کند؛ بلکه انسان است که سرشاری ی مهر خدا را در سختیها و لحظه های دردزا می آزماید.

خدای ایرانی، خداوند مهر است که امتیاز و تبعیض و نابرابری را به رسمیّت نمیشناسد و در چهره های مختلف، مهر انگیزترین مناسبات را با انسان پیدا می کند. حتّا خود را با انسان، همتراز می داند و بالاتر از آن، مادر و معشوقه و جفت انسان می شود و ویژگی ی گوهری ی او، آهنگ و موسیقی و رقص است که به اوج زیبایی می رسد؛ به طوری که زندگی و گیتی از آهنگنوازی ی سیمرغ، پیدایش می یابد. خدای ایرانی، بزرگترین رامشگری هست که سرشت آفرینش و نظم اجتماعی و اخلاقی و کیهانی و طبیعت و نیز بافت روانی ی سوائق و احساس و اندیشه های انسان را متعیّن می کند. گوهر درونی ی انسان از موسیقی و سرود و ترانه، ریشه می گیرد.

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، خدا در فرهنگ ایرانی، مهرورزی و آمیختن به هر چیزی است که هستی دارد. نیروی آمیزنده ای می باشد که به خود، پیکرهای گوناگون می گیرد : ۱ – رام که همان، دَم می باشد و ویژگی ی آن، آشتی دادن خرد انگیزنده با خرد گسترنده هست که دو مفهوم رامش و رامشگری از آن، ریشه می گیرند؛ زیرا رامش یا موسیقی، همانند باد، روند آمیزندگی را بر پا می دارد. انسان با دَم فرو بردن، خدا را تنفّس می کند و از نیروی او، زنده و جاندار می شود. ۲ – باد که نیروی آمیزندگی دارد و زندگی و جان از آن، پیدایش می یابد به کمک آهنگ و سرود و نوا که با باد همسان هستند، اضداد را به هم پیوند می دهند و باعث آفرینش نو می شوند. به همین سبب، انسان، آهنگی و سرودی بس ژرف و نامحسوس که همان خدا باشد، می شنود و هماهنگ با او جان می گیرد و شادکام می زیید. ۳ – افشره ی هر گیاهی که انسان با نوشیدن آن، خدا را می نوشد. تخمه ی هر گیاهی، داروی دردیست که زُداینده ی رنجها و غمهای حادث شده می باشد و در ذات و مغزه ی هر گیاهی، آتشی نهفته است که نیروی پیوند دهی و مهر زایی دارد و باعث می شود که بالندگی و مهر ورزی و نظم در سراسر گیتی ایجاد شود.

در فرهنگ ایرانی از گوهر خدا، زندگی آفریده می شود و دَمادَم، نیروهای مهر آمیز و موسیقایی خدا در انسان، جاری و گسترده در گیتی می شوند. به همین علّت، همخوانی با خدا در فرهنگ ایرانی؛ یعنی سرود خوانی و رقص و باده گساری.

ب)– انگیزه و نقش آن در آزادیهای فردی

« *موتیو* » در زبانها و فرهنگ باختر زمینیان به معنای « *غَرَض* » به کار برده می شود. البته به شرطی که بُعد منفی آن در نظر گرفته شود. « *انگیزه* » در زبان و فرهنگ ایرانی با غرض، تفاوت اساسی دارد؛ ولی بسیاری از مترجمان ما در برابر اصطلاح « *موتیواسیون* » در زبانهای اروپایی، برابر نهاد انگیزه را گذاشته اند که از ریشه، غلط و ناهمخوان است. واژه ی « *موتیواسیون* » با مفهوم انگیزه در فرهنگ ایرانی، همتراز نیست و خلط کردن معانی و کاربردهای ناهمگون این مفهوم به پریشانفکری و سر در گمی ختم می شود.

برای پرداخت فلسفی ی این مفهوم، « جمالی » کوشیده است پوسته های سرد و بی روح آن را بزداید و مغزه ی زنده و کارگذار آن را از نو، پویا و پُر نفوذ باز اندیشد. وی می گوید انگیزنده، چیزی و محتویّاتی و حقیقتی به دیگری نمی دهد؛ بلکه فقط تلنگری به دیگری می زند تا دیگری، خودش آبستن به فکر و زایش هنرها و استعدادهای خودش شود. انگیزنده فقط امکانی است برای گشایش و شکوفایی گوهر دیگران. او حقیقت را به دیگری نمی دهد؛ بلکه دیگری باید خودش به حقیقت خویش آبستن شود و حقیقت خودش را بزاید؛ زیرا حقیقت، انتقال پذیر نیست.

حقیقت و دین پیدایشی و معرفت زایشی –انگیزشی با تجربه ی مستقیم و زنده ی هر کس، پیوند دارد که باید از گوهر فردیش بجوشد و آن را از رسولی یا امامی یا رهبری، یاد نمی گیرد. هر آموزه ای و عقیده ای و دین کتابی و ایدئولوژیی باید انگیزنده باشد؛ نه تعلیمی و ارشادی. دیگری نباید به افکار و تعالیم و احکام، عادت داده بشود و آنها را به حافظه بسپارد؛ بلکه همه ی اینها فقط حقّ دارند انگیزنده بمانند و پس از انگیختن، ناپدید شوند. آنچه می انگیزد، دوام حضور ندارد و درس نمی دهد و تکرار نیز نمی شود.

آزادی با انگیزنده و مناسبات انگیزه و انگیخته شدن، سر –و –کار دارد و استبداد با معلّم و تدریس و قضاوت. کسی که می انگیزد، مردم را آزاد می گذارد و کسی که اصول و فروع عقیده ای یا ایدئولوژیی یا دینی کتابی را به مردم تعلیم می دهد، آزادی را از مردم می گیرد. ملّت را می توان فقط به بیداری انگیخت و این که چگونه می تواند حاکمیّت را در چنگ داشته باشد؛ اما نمی توان به جای او جنگید. نقش دین نیز انگیختن به تجربه ی اصیل دینی است؛ نه تحویل دادن یك مشت احکام و فتوا و مناسك و شعائر. اگر فلسفه و دین نتوانند نقش انگیزندگی ی خود را ایفا کنند، آنها را نمی توان فلسفه و دین به شمار آورد.

انگیزه، تصادفی و گسسته است. همچنین ضربه ایست که همچون پیکان، فرو شکافنده است و در ژرفای ذهن و روان فرو می نشیند. چونان خردلی ناچیز است که همه چیز با آن، آفریده می شود. از راه انگیزه، انسان، خود جوش و خود زا می شود و مایه ی گوهری اش، خود به خود، تخمیر می شود. در حقیقت، از راه انگیزه، انسان می تواند خدا شود؛ زیرا انگیزنده با تابش انگیزه، انگیخته شده را به خود وا می گذارد تا او خود، راه خودش را بیابد.

راه هر کسی راهیست که به همّت خودش، جُسته و ساخته و پیموده می شود. انگیخته شده در تاریکیهای آگاهبود خود و نیز پدیده ها و رویدادها، کورمالی می کند؛ ولی حسّ جُست -و -جویش با همه ی کژ و مژ شدنش، با همه ی نوساناتش، راه خود را با یقین و اطمینان می یابد. انگیزه، چیزی است کم و ناچیز و ساده که مانند آذرخش، ناگهان در آنی به مغز کسی و به ذهنیّت و روان ملّتی می تابد؛ ولی نیروهای بی نهایت و شدید و وسیع را سیل آسا پدیدار می کند.

برای متحوّل کردن یك ملّت در تنگناها که برای نبود نیرو از بهر حلّ مسائلش فرو می ماند و همه ی سیاستمداران و رهبرانش، گیج و سرگردان می مانند، به یك انگیزه نیاز است تا نیروهای عظیم و ژرف را سرشار سازد و از این راه، همه ی موانع را سیل آسا از جا کند؛ یعنی نیروهایی که در گوهر ملّت، سده ها سرکوب شده اند. انگیزنده در هر چیزی؛ ولو بسیار ناچیز، یك تخمه می بیند که امکان دارد جهانی بزرگ از آن پدیدار شود. انگیزنده در هر چیزی گمنام و بسیار ریز، عظمتی خفته و نهفته می بیند که در انتظار یك تلنگر نشسته است.

هر انسانی در گوهرش، تخمه است و طبعا هم نرینه صفت است هم مادینه صفت. هم ابر سیاه است هم آذرخش نورانی. هم شتاب است هم درنگ. هم آبست هم آتش. انسان در برابر تخمه ی دیگر می تواند گاه، نقش نرینه و گاه، نقش مادینه ایفا کند. گاه انگیزنده باشد و گاه آبستن شونده.

انسان در فرهنگ ایرانی، هم خداست هم اهریمن. از ویژگیهای پدیده ی انگیختن، فرو کوبیدن ناگهانی ی اندیشه و احساس در ذهن و روان آدمی است که به یك جنبش وسیع و شدید و عمیقی وا گردانیده می شود و سپس همه را به شگفتی می اندازد؛ زیرا انسان از کاربست قوایی که در درون او ایجاد می شوند، گیج و پریشان می ماند. به همین دلیل است که انگیزه در طول تاریخ، تحقیر و ناچیز، انگاشته شده است؛ ولی دُرُست ویژگی ی هیولایی انگیزه است که برای هر گونه آفرینش فکری – روانی، ضرورت مبرم دارد و بدون آن، هیچ آفرینشی امکانپذیر نمی شود و هستی، پیدا نمی کند.

نفرت از انگیزه، اصالت آفرینندگی ی انسان را یکباره نابود می کند. البته مشخّص و معلوم نیست انگیزه در دیگری چه چیزی را پدیدار می کند یا او را به انجام چه کاری وا خواهد داشت؛ زیرا ویژگی ی گوهری ی انگیزه، بی چهرگی ی اوست که در هزاران چهره، پدیدار می شود. ژرف ترین و دامنه دارترین تاثیرات را افکار انگیزه ای دارند؛ نه افکار دستگاهی شده که از آغاز تا پایان، گسترده و سیستماتیك بیان شده اند. فکر انگیزه ای با مایه ی انسان، سر -و -کار دارد. ما بایستی گوهر خود را مایه پذیر کنیم تا از هر انگیزه ای؛ ولو ناچیز به اندیشه ها و هنرها و استعدادها و توانائیهای خود، تخمیر شویم.

انگیزه با زائیدن، پیوند ناگسستنی دارد. جنبشی که نطفه ی اندیشه ای یا حسّی یا دیدگاهی را در ما می بندد تا لحظه ای که پیدایش می یابد، روند جُست -و -جوست. در اصل، جُستن، همان کشش و کوشش درون نطفه ی تاریك است که تلاش می ورزد از ژرفا به سطح پدیدار شود. ما تا ارزش و پُر مایگی

ی انگیزه را نفهمیم و به ژرف آن، راه نیابیم، هیچگاه نخواهیم توانست از اسطوره (=بُنداد) ها و تاریخ سرزمین خویش به چیزی نو در جهان معاصر راه یابیم. انگیزه، با ظرافت و نرمی و لطف خاصّی به ذهنیّت و روان، تلنگری می زند و دریایی از اندیشه ها و احساس و عواطف و نیروها را در انسان، جاری می کند.

میان تاثیر انگیزه ای ی هر فکر یا احساس و عاطفه و عمل با تاثیر علیّتی و منطقی ی آن، تفاوتی بسیار شگرف وجود دارد. از هر انگیزه ای، هزاران شاخه ی ناهمگون و متّضاد و متناقض، آفریده می شود. اشتیاق به انگیخته شدن، جسارت و دلاوریی است که دوستی ی با اژدها را فرا می خواند. آیا ما آنقدر سائقه ی جویندگی در خویش، سراغ داریم که بخواهیم به سوی دوستی ی با اژدهایی برویم تا در ما چنان نیروهای تکان دهنده و لرزه اندازنده و شکافنده، ایجاد کند؛ طوری که انسان از خودش نیز به وحشت افتد؟

با شناخت ماهیّت انگیزه می توان بهتر به بافت روانی ی انگیزنده پی برد؛ زیرا انگیزنده به تسلّط و چیره شدن بر آن که انگیخته شده است، هیچگاه، تمایل ندارد؛ بلکه او را به خود وا می گذارد و ناپدید می شود تا انگیخته شده به آفرینندگی و استقلال و سرچشمه ی خویشاندیشی دست یابد. از راه انگیزه، هر انسانی خود جوش و زاینده و مایه پذیر از گوهر خود می شود.

« جمالی » استدلال می کند، کسی که می خواهد در فکر انگیزنده شدن مردم بیفتد، باید نفرین و ملامت و بدنامی و تهمت گمراه سازی را نیز با جان و دل بخرد؛ زیرا هر انگیزنده ای، انسانها را از تك چشم بودن و تکراهه رفتن به گستره ی کثرت و بسیار چشم داشتن و سرگردانی و گیجی سوق می دهد. با پذیرش انگیزه، هر انسانی خود زا می شود و به معرفت دیگری نیازی نخواهد داشت؛ زیرا گوهر خودش، سرچشمه ی معرفت و شناخت می شود و از سراسر قوای درونی و ذهنی ی او، شناخت، فرا می جوشد. به همین دلیل است که حقیقت، پدیده ای است زاییدنی؛ نه تعلیمی و تدریسی.

انگیزه، سبك و تند پا و گریزنده و تصرّف ناپذیر است. فقط از راههای بسیار می کوشد که تنوّع و تغییر و رنگارنگی و آزادی و جنبش و جوش و شور به زندگی را ایجاد کند. خو کردن به موانع زندگی و بدیهی پنداشتن آنها و محاسبه کردن طبیعی ی آنها، امکانهای انگیزاننده شدن موانع را از بین می برد و نیروی انگیزنده بودن موانع و دشواریهاست که انسان را به آزادی و آفرینندگی می رسانند.

داشتن امکانهای گوناگون؛ ولو ناچیز، انگیزه هایی هستند که می توانند گوهر افراد هر جامعه ای را تخمیر کنند و به زایش هنرمندانه سوق دهند. اندیشیدن تا زمانی که نقش انگیزندگی را ایفا می کند، توانائیهای آدمیان را برای نو به نو آفریدن استعدادها و هنرها و قوایش، شکل می دهد و باعث می شود که امکانهای آرزویی و خیال انسانها به واقعیّت، وا گردانده شوند. از نیروهایی که امکان انگیزندگی را در ما پدید می آورند، باید برای چیرگی بر واقعیّتهای موجود و جایگزین کردن امکانهای خود به جای واقعیّتها، بهترین بهره ها را برد.

گزینش، مسئله آفرین هست. برای آفریدن و اندیشیدن و عمل کردن و سخن گفتن و احساس کردن باید برگزید. هر امکانی در مناسبات اجتماعی و زندگی ی فردی می تواند نقش انگیزه ای برای ما

داشته باشد. راهی است به سوی خویشافرینی ی آگاهبود و نیروی شناخت فردی. از این نظر، ما می توانیم از حقیرترین چیزها، از دشمن منفور خود، از زشت ترین چیزها، از پَست ترین افراد اجتماع، از نقصها و کمبودها و عیبها، انگیزه بگیریم؛ بدون آنکه اهمیّت و ارزش آنها، در نظر ما افزوده شوند.

انگیزه، انسان را به جُست –و –جو می گمارد و سائقه ی یقین در انسان را در گمشدگیهای جُستن، ایجاد می کند و راه هر انسان جوینده، راهیست پر فراز و نشیب و تنگ و باریك و سنگلاخی و پر پیچ و خم و بی نام و نشان و مملوّ از خطرات دلهره آمیز. هر کمالی، راه تخیّل را به سوی آفرینش می بندد. نقصی که انسان را به زایندگی ی هنرها و استعدادهای فردی بیانگیزد بر کمالی که انسان را نازا کند، ارجحیّت تام دارد.

ما بایستی از راه نقصها و عیبها و کمداشتهای خود، راهی بیابیم برای اوج شکوفایی هنرهای خود. هر کمالی نه تنها نازاست؛ بلکه هواداران خود را نیز نازا بار می آورد؛ زیرا بر آنست که دیگران از او رونوشت بردارند و تقلید کنند. به همین علّت، هر کمالی را باید تکه –تکه کرد تا سراسر قطعاتش به نیروهای انگیزنده تبدیل شوند. هر کمالی، زمانی انگیزنده می شود که در او نقصی یا رخنه ای یا درزی یا شکافی یا پارگی ی ایجاد شود. انگیزه، پیکانیست که از روزنه های بسیار کوچك و تنگ و ناپیدا در دیواره ها با شتاب می گذرد و چون متّه، هر دیواره ای را فرو می شکافد و به ژرف تاریك ما برخورد می کند و ما را به آفرینندگی می انگیزد؛ زیرا فقط با کارگذاری ی یك انگیزه است که انسان می تواند از سراسر عقاید و حقایقش بگسلد و آزاد شود.

انگیزه ای که به افکار و احساس و روان آدمی تلنگر می زند، آنقدر برق آساست که ما هیچ خبری و آگاهی از رویدادش به چنگ نمی آوریم. فقط پیامدهای آن را که بوران آهنگها و افکار واحساس و عواطف هستند در خود، حسّ می کنیم و می پروریم و آنها را فرا می بالانیم.

پرسشهای همیشگی، انگیزه هایی هستند که نه تنها ما را به پاسخهای ابدی نمی رسانند؛ بلکه ما را می انگیزند که فراز چارچوبه ی تنگ پرسشهای زمان و مکان خود، در باره ی آنها بیندیشیم و جُست –و –جو کنیم و به فهم و شعور و دانشهای اندیشیده شده ی فردی ی خود متّکی باشیم. چنان پرسشهایی به دید جهانی و تاریخی و فرا تاریخی نیاز دارند تا ما بتوانیم روند آفرینندگی را از سر به عهده بگیریم. پدیده ی انگیزه، کلیدی ترین نقش را در روند جُست –و –جو ایفا می کند.

۹- از جویندگان و فهمندگانی که به تفکّر می انگیزند.

واژه ی «روشنفکر»، یکی از مبهم ترین و مصنّعی ترین واژه هایی است که در زبان مردم ایران، پدید آمده و رواج یافته است. علّت چنین ابهامی در آنست که برخی از مدّعیان روشنفکری، بویژه آنهایی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، هیچگاه فکری یا ایده ای یا دیدگاهی؛ ولو قطره وار و ناقص از خودشان ندارند که آن را به تن خویش اندیشیده و در زبان فارسی پرورده باشند.

«جمالی» در سنجشگری ی کرد - و - کار چنین روشنفکرانی، استدلال می کند هر کسی که خود را می فریبد، به دیگری حقّ می دهد که او را بفریبد. خود فریبی، دیگری را به فریب دادن ما، تشویق می کند. ما را می فریبند؛ زیرا ما خود را در آغاز، فریب داده ایم. هیچکس بدون همکاری ی خود ما، ما را نمی فریبد. گرفتن و اخذ کردن راستمنشانه و خود آگاهانه از دیگران، بهتر و پویاتر و کارگذارتر از آنست که ما ناخود آگاهانه چیزی را از کسی بگیریم و خود را بفریبیم.

هر انسان مستقلی به زبان خودش حرف می زند همانطور که هر ملّت و جامعه ی مستقلی به زبان خودش می اندیشد؛ ولی تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند به «زبان ترجمه»، سخن می گویند. آنکه زبانش قرضی است، شخصیّت و استقلال نیز ندارد و آن که خود را باز یابد، زبان اندیشیدن و سخن گفتن خود را نیز باز یافته است. تفکّر، موقعی مستقل می شود که زبان ویژه ی خود را داشته باشد. کسی که افکار بیگانگان را نمی تواند به زبان خودش بگوید، هنوز افکار بیگانه برایش، بیگانه و نامفهوم مانده اند و دلیل نامفهوم بودن بسیاری از تفکّرات فیلسوفان بیگانه همین است که زبان درخور را پیش ما نیافته است. نخستین نشانه ی بیگانگی، گم کردن خود است. در زبان و سبك دیگری سخن گفتن، با گوهر خود، بیگانه شدن است.

الف)- تحصیل کردگان ایرانی در رویارویی با پدیده ی غرب

در برخورد با غرب و تزلزلی که در افکار و فرهنگ ما افتاد، در ایران هیچ متفکّر خویشاندیشی به وجود نیامد؛ بلکه مفسّران اسلام و پژوهشگران پاکباخته ی غرب و گسترش دهندگان ایدئولوژی ی مارکسیسم پدید آورد. به جای آنکه ما کسانی را بیابیم که بُنپارهای فلسفه ی میهنمان را با تکیه بر اسطوره (=بُنداد) های پُر مغز فرهنگ ایران پی بریزند، اسلام راستین سازان و مبلّغان ایدئولوژیها، پا به میدان گذاشتند.

زبان و فکر، دو عنصر انفکاك ناپذیر از یکدیگرند. هر کس، خواه ناخواه می تواند فقط در زبان خودش زنده و نشاط آور و جانبخش بیندیشد؛ زیرا واژه در ژرفای جانش ریشه دوانیده و طنین آن، نا آگاهانه، آهنگهای روانیش شده است که می تواند پویا و پُر جاذبه بیندیشد. زندگی ی واژه را نمی توان به واژه ی مقابلش در زبان دیگران انتقال داد. هر واژه در هر زبانی، فردیّت دیگر و زندگی ی دیگری دارد.

اندیشیدن، تلاش برای افزودن بر افکار و معلومات موجود یا گسترش و تصحیح کردن آنها نیست؛ بلکه کوششی است به سوی از نو اندیشیدن. افکار و معلومات تلنبار شده در مغز، ما را از اندیشیدن و وا اندیشی ی افکار گسترده در اجتماع، باز می دارند. دشمن تفکّر، اندیشه های حاکم بر ذهنیّت ما هستند.

انسان تا موقعی که خودش سرچشمه ی افکارش نشده است، در اسارت و عبودیّت فکری و روحی، زندگی خواهد کرد. اسارت فکری، نامرئی تر؛ ولی قوی تر و مداوم تر و سرکش تر است. استبداد فکر در روان ما، حکومت می کند و با هستی ی ما، عینیّت می یابد . بنابر این، گلاویزی با آن نیز بسیار دشوار و درد آور است. اندیشه ای که ریشه دار و به راستی تاثیر گذار و پُر مایه باشد، فکریست که تاریخ دارد و فرهنگ ما را می آفریند. تفکّر ریشه دار مانند گیاهیست که می توان آن را بُرید؛ ولی ریشه هایش با همان نیرومندی و بلکه بیشتر و با دوام تر به جای می مانند.

تفکّر واقعی از کاشتن بذر یك ایده در ما، شروع می شود؛ نه با انتقال دادن صوری ی درختان تنومند دستگاههای فلسفی ی باختر زمینیان. هر دستگاه فلسفه ای، تاریخ تحوّلات و دگرگشتهای عاطفی – روانی ی هر ملّت را در خود پنهان دارد و از راه ترجمه نمی توان تاریخ روان یك ملّت را به سرزمین دیگری انتقال داد. علّت تقلید کردن بسیاری از تحصیل کردگان ما و تاسی جُستن آنها به به آرا و نظرات اساتید باختر زمینی در این است که هنوز به زایندگی ی گوهر خودشان باور ندارند. آنها به استعداد اندیشیدن خود، یقین ندارند تا بتوانند سرچشمه ی فکر خود نیز بشوند؛ زیرا تفکّر، رو آوردن به گوهر خود می باشد و سپس تلاش از بهر افکار و ایده های خود را در زبان مردم خود، عبارتبندی کردن می باشد.

زمانی ما به خویشاندیشی می رسیم که خود را باز یافته باشیم؛ ولی وقتی که خود را گم کرده ایم، التهاب گرد آوری ی افکار دیگران در ما شعله خواهد کشید و سپس ایده آلهای «*علّامه شدن یا فاضل و استاد شدن یا صاحب معلومات و با سواد شدن*»، سراسر روان ما را تسخیر می کند. تا زمانی که چنین ایده آلهای ویرانگرانه ای بر ذهنیّت جامعه ی تحصیل کردن ما حاکم است، از میان ما، متفکّری مستقل و خویشاندیش به پا نخواهد خاست؛ زیرا ارزشهای حاکم بر ذهنیّت جامعه ی تحصیل کردگان ایرانی، خود بودن نیست؛ بلکه پُر بودن از افکار ناگواریده و نفهمیده و نجویده و مدّ روز شده ی بیگانگان است.

از نظر « جمالی »، اگر فکری و ایده ای در اجتماع، نفوذ و گسترش پیدا نمی کند برای آنست که هنوز در آن زبان، بیان نشده است. میان فکری که از زبانی ترجمه شده با فکری که از زمینه ی همان زبان روییده شده، تفاوتی بسیار ژرف وجود دارد. ما به متفکّرانی نیاز داریم که بتوانند از افکار بیگانگان، انگیخته شوند و از این انگیزندگی، افکار ایرانی ی خود را بگسترانند؛ زیرا فکری که از بُنپارهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی ی جامعه ی ما و در زبان ما اندیشیده شود، تبعید و سر به نیست نخواهد شد.

تفکّر در برخی مواقع، اندیشیدن در باره ی افکار دیگران است؛ نه فقط اندیشیدن در باره ی واقعیّات و پدیده ها؛ زیرا بزرگترین واقعیّات، همان افکار هستند. ما خیلی کم و بی میانجی در باره ی واقعیّت می اندیشیم؛ بلکه بیشتر در باره ی فکر دیگری می اندیشیم تا ببینیم که او در باره ی واقعیّت، چگونه اندیشیده است. اندیشیدن در باره ی فراز و نشیبهای تاریخ افکار جور واجور، همان روش اندیشیدن می باشد؛ نه به دست آوردن یك دید تاریخی. برای اندیشیدن بایستی در باره ی اندیشه های دیگری اندیشید؛ زیرا اندیشه های تاریخی، موجود هستند.

برای اینکه انسان بتواند نقش روشنگری ی افکار دیگران را به عهده بگیرد، بایستی پیش از هر چیز، خودش دارای افکاری باشد که به تنهایی آنها را اندیشیده و گواریده باشد. کسی که می خواهد روشنگر باشد و مغز دیگران را با نور افکارش روشن کند، باید در آتش هیزم وجود خودش بسوزد و نور بشود؛ نه آنکه چراغی را از دیگران وام بگیرد. تا زمانی که نور فکر خود ما از مغز خود ما نتابد، ما انسانهایی روشنگر نیستیم؛ بلکه محلّل و دلّال روشنگری هستیم. ما فقط از فکرهای خود، روشنگر بار می آییم. روشنگری، سوختن در هیزم افکار خود است؛ زیرا تجربه نشان داده است که یاد گرفتن علوم طبیعی و فنّی و اقتصادی و پزشکی، دلیل بر آن نیست که انسان به طور حتم، بیدار و آگاه و روشن بین نیز می شود. انسان می تواند چیره دست ترین متخصّص باشد؛ ولی تا ابد، خوابنما و تاریك – مغز و واپسگرا زندگی کند.

روشنگری، گسستن و از هم شکافتن و بریدن و زلزله افکندن در عقاید و افکاریست که بی خبر از خود ما، بر سراسر روان ما حکومت می کنند و روبرو شدن با آنها به جسارت و خطر جویی و گستاخی نیاز دارد. آن که چنین ویژگیهایی در گلاویزی ی با عقاید و افکار حاکم بر جامعه ندارد، نمی داند روشنگری چه معنا و مفهومی دارد. اندیشیدن، بیشتر از هر چیز دیگر به دلیری و گستاخی باز بسته است تا کاربست روشهای منطق و علم.

بسیاری از تحصیل کردگان و نخبگان ما گمان می کنند که هر مفهومی که در شاخه های علوم فرهنگی به کار برده می شود، اصطلاحی انتزاعی است که فقط برای نامیدن چیزی آن را به کار می برند. در حالیکه افکار مجرّد (فلسفه) بدون تاریخ نیستند؛ بلکه تاریخشان در عمق آنها پنهان شده است. درك هر فکری فقط با درك تجربیّاتی میسّر می شود که در زیر آن فکر قرار دارند. تفکّرات هیچ ملّتی را نمی

توان بدون درک تجربیّات تاریخی ی آنها فهمید. از این نظر برای تفکّر مستقل به تجربیّات اصیل خود نیاز داریم.

هر فلسفه و ایدئولوژیی، یك وظیفه ی تاریخی دارد و بدون آن فلسفه نمی توان آن نقش و وظیفه را انجام داد. رد و نفی کردن آن فلسفه یا جهان بینی بدون آنکه آن فلسفه یا جهان بینی، نقش ضروری ی خود را ایفا کرده باشد، یك نوع کو فهمی است. رد کردن و نفی فلسفه ای که هنوز در جامعه ی ما در تجربیّات روانی و فکری ی افراد جامعه، جذب هم نشده است، یك نوع دون کیشوتگری است. مسئله ی تفکّر این نیست که در آنچه نمی اندیشند، چگونه بایستی اندیشید؛ بلکه این است که در باره ی چه چیزی نمی اندیشند و نمی دانند که در باره ی آن چیز نیندیشیده اند. یافتن آنچه که در هر اندیشه، اندیشیده نشده است، اصل فلسفیدن و وظیفه ی متفکّر خویشاندیش است.

ترجمه ی هر اصطلاح از زبانهای اروپایی با یافتن یا ساختن لغتی در زبان ما، متناظر نیست؛ زیرا واژه ی مجعول با گوهر و واقعیّت اصطلاح در زبانهای بیگانه، همخوانی ندارد. هر اصطلاحی در زبانهای بیگانه، پس از پیدایش و واقعیّت یافتن پدیده ی ویژه ی خود، کم کم ساخته و متداول شده است. به همین دلیل، ترجمه ی ساختگی نمی تواند واقعیّت اصطلاح را در جامعه ی دیگر از نو پدیدار و باز آفرینی کند. علّت نامفهوم و نامأنوس بودن بسیاری از کلمات و اصطلاحات رایج در زبان فارسی، مسئله ی زبانی نیست؛ بلکه تجربه ی پدیده یا واقعیّت و رویداد مربوط به آن اصطلاح است که برای ایرانی نا آشنا و نا مفهوم و غریب می باشد.

شباهت ظاهری ی پدیده های بخصوص در سرزمین ایران با پدیده های مشابه در جوامع غرب به معنای یکسانی ی آنها نیست. هر واژه و اصطلاحی در زبانهای باختر زمین، درختی است که ما ریشه هایش را می بریم و آن را به چوب خشك و خالی، تبدیل می کنیم که بار و بر نخواهد داد؛ زیرا بی ریشه است.

نقشی را که خرد ورزان و فیلسوفان و متفکّران جامعه در رویارویی با ذهنیّت حاکم بر افراد اجتماع ایفا می کنند و نیز واکنشی را که افراد جامعه در قبال اندیشه ها و سنجشگریهای متفکّران از خود نشان می دهند، نمی توان یکسان پنداشت.

تحمّل کردن افکار و سنجشگریهای متفکّران در جامعه، بهائیست که مردم باید برای آزادی بپردازند؛ زیرا هر متفکّری، ما را از خانه ی عقاید و ایدئولوژیهایمان می راند و بیرون می اندازد و دُرُست همین حرکت اوست که مسبّب عذاب و درد ما می شود. او مقدّسات ما را متزلزل می کند و ما را در جهان تردید و ناباوری، آواره می کند. جایی که متفکّران نیستند از آزادی نیز هیچ بویی به مشام نمی رسد. داشتن ایمان به هر فکری، دلیل بر روییدن آن فکر از گوهر انسان نیست.

فاجعه ی تاریخ انسان، بی ریشگی ی افکار معتبر و جاوید است که بر ذهن و روانش حکومت می کنند؛ زیرا با آنکه رسمیّت دارند؛ ولی عملا منسوخند و هیچکس، جسارت ندارد آنها را به طور رسمی، نسخ کند.

از دیدگاه « جمالی » تا زمانی که دستگاههای مختلف فکری در جامعه نروییده و نیافریده شده باشند و میان مردم، نفوذ و گسترش پیدا نکرده باشند، سخن گفتن از آزادی، حرف پوچ و تهی مغزانه ای است. تا مذاهب و عقاید و ادیان و ایدئولوژیهای مختلف در اجتماع نباشند، آزادی ی مذاهب و عقاید، ادّعای موهومیست. فقط وجود دستگاههای فکری ی زنده و موثر است که هر لحظه می توانند جای فکر و عقیده ی متزلزل شده ی هر کسی را پُر کنند. ارزش هر دانشی برای پیوست و همپایی با تجربه اش در روح ما، دارای کیفیّت و کمیّت یکسانی نیستند که بتوان آنها را با هم جمع و از آنها نتیجه گیری کرد؛ زیرا زایش دوباره ی آنها به یك رستاخیز تاریخی، نیاز دارد.

در زمینه ی فهم تفکّرات و گفتمانهای فیلسوفان و متفکّران بیگانه، « جمالی » اذعان می دارد که انسان وقتی مطلبی را دقیق و ژرف فهمید، سابقه ی روشنگری نیز در ذهنش می تابد. فهمیدن، پیوند دادن مطالب کهنه است که در ذهن و روان انسانها سابقه دارد؛ ولی روشنگری ی اصیل باید بدون پیوند به مطالب و تجربیّات و مفاهیم گذشته، فهمیده بشود و مردم باید قادر باشند که تجربیّات اصیل و دست اول بکنند تا بتوان مطالب تازه را به تجربه های گذشته پیوند داد.

روشنگری، بر تجربیّات اصیل و بی واسطه و تازه ی خود مردم، استوار می باشد و روشنگر نباید مطالب تازه را به جای عقیده و دین کهن بنشاند؛ بلکه باید تجربیّات اصیل تازه و بی واسطه ی مردم را ممکن سازد و بپروراند و آنها را گسترش دهد تا مردم به مطالب تازه نیاز پیدا کنند و دریابند که مفهومات و اصطلاحات و افکار گذشته، درك و فهم و جذب تجربیّات جدید را منع و سدّ می کنند.

شالوده ی روشنگری، ایمان به انسان و توانایی تجربه کردن اصیل و مستقیم و مستقل اوست و مقصود از آن، انتقال دادن دستگاه فکری ی روشنگری به مردم نیست؛ بلکه یاریگری در تجربه کردن مستقیم و مستقل و اصیل خود مردم است؛ زیرا کسی که با زور و فریب به روشنگری می پردازد کارش تاریکسازی ی افکار از آب در می آید. متفکّر روشنگر، کسی است که خودش مستقل می اندیشد و دیگران را به تفکّر مستقل می انگیزاند؛ نه اینکه فقط افکار و معلوماتی را به مردم بدهد که نورانی و روشنایی بخش باشند. کسی که بینش تازه ای را تبلیغ می کند، علیه استقلال فکریست؛ زیرا فقط در یك بینش، نور می بیند.

ب)- در باره ی مروّجان و مدافعان مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی

« جمالی » در نگرش انتقادی ی خود به پدیده ی تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، استدلال می کند که در جوامعی همانند جامعه ی ایران، تحصیل کردگان از

عهده ی تفکّر مستقل بر نمی آیند. دعوی مستقل بودن آنها با نقش روشنگری که ایفا می کنند با هم متّضاد هستند؛ زیرا هر بینشی از خود را در دامنه ی نور در می یابند و تفکّرات و بینشهای دیگران را در مقوله ی تاریکی، دسته بندی می کنند و با چنین کاری عملا علیه تفکّر مستقل، رفتار می کنند. به همین سبب، هر فکر آزاد یا عقیده ی آزاد یا سیستم فلسفی ی آزاد، مردم را آزاد اندیش بار نمی آورد؛ بلکه روش اندیشیدن و تجربه ی مستقیم آفرینندگی و انگیختن مردم به خویشاندیشی است که آزادی را در جامعه، پدیدار می کند.

ایرانی موقعی خودش می اندیشد که هیچ مرجع فکری و اخلاقی و آموزشی و حقوقی دیگری را جز خودش به رسمیّت نشناسد. شكّ کردن به عقاید و افکار دیگری به منظور آنست که او را از مرجعیّت بیندازیم. پیش از اینکه به بحث منطقی در باره ی فکری بپردازیم، باید از لحاظ روانی و اجتماعی، قدرت و مرجعیّت متفکّر یا بنیانگذار آن عقیده و دین و ایدئولوژیی را منتفی کرد تا در ما، ایجاد ترس یا احترامی نکند.

بهتر است که انسان، یك اندیشه یا ایده ای بیاورد که چه بسا شمار زیادی علیه آن بشورند و از آن انتقاد کنند؛ نه اینکه اندیشه های دیگران را انتقاد و تفسیر کند. توانایی برای تفسیر و تاویل و انتقاد کردن، هنوز نیروی اندیشیدن فردی نیست. کسی که تفسیر و تاویل و انتقاد می کند، به اندیشه های دیگری احتیاج دارد تا بتواند متنی را تفسیر و تاویل و از آن انتقاد کند و این نشانگر آنست که او هنوز نمی تواند به زایندگی ی خودش انگیخته شود.

ما موقعی می اندیشیم که به هر اندیشه ای که برخورد می کنیم از خود بپرسیم که آیا نمی توان این اندیشه را بهتر اندیشید؟ . آیا نمی توان اندیشه ای برتر از آن اندیشید ؟ . تا موقعی که می خواهیم مثل دیگری و افکارش بیندیشیم، معیار فکر ما، افکار دیگریست؛ یعنی هنوز خود ما نمی اندیشیم. به همین سبب، دریافتن از فهمیدن، بهتر است. ما بسیاری از افکار متفکّران بیگانه را می فهمیم؛ ولی هیچگاه اندیشه های آنها را در نیافته ایم؛ زیرا اگر افکار آنها را دریافته بودیم، امروز هر کداممان یك قلّه ی سر به فلك کشیده ی تفکّر می بودیم.

مستقل شدن اینست که ما ایده ای از خودمان داشته باشیم. بسیاری از تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی دارند ادّعای استقلال می کنند؛ ولی هنوز که هنوز است نزدیك به هزار و چهارصد سال و اندی است که هیچکس نتوانسته با ایجاد یك سیستم فکری – فلسفی ی نیرومند و جاندار، مردم ایرانزمین را از قید و بندهای شرعیّات و خرافات اسلام، آزاد کند. نهال استقلال می بایستی ریشه هایش از ژرفای هستی ی ما بروید و از وجود خود ما آبیاری بشود.

از نظر « جمالی »، هر تجربه ای و هر گفته ای و هر پدیده ای : ۱ – به ما چیزی می دهد ۲ – چیزی را در ما می انگیزد. ولی تاسّف در این است که ما انگیزندگی ی تجربه یا گفته ی دیگری را قربانی ی محتویّات تجربه یا گفته ی دیگری می کنیم. ما می کوشیم آنچه را که دیگری می اندیشد به

مغز خود انتقال بدهیم و این بزرگترین بدبختی و فاجعه ی جامعه ی تحصیل کردگان ماست. در حالیکه ژرف ترین فکر، فکریست که در مغز و روان من، اندیشیده شده باشد؛ نه فکری که مرا اندیشیده باشد؛ زیرا از این راه، ما اندیشیده می شویم؛ ولی خودمان نمی اندیشیم.

هر اندیشه ای، سرچشمه ای از نیروست و زمانی که کلمات، زادگاه تفکر زنده شدند، ناگهان هر کلمه ای به نیرو تبدیل می شود. هر کلمه فقط یك یا چند معنا نمی دهد؛ بلکه با زایش ایده، باز، نیرو می زاید. به همین علّت است که افکار ترجمه ای در کلمات زبان مادری، غریب می مانند و هیچگاه آن نیرویی را ندارند که افکار زاییده از زهدان کلمات خود زبان مادری دارند.

برای آزادی ی تفکر در ایران باید تجمّلات شعری را از آثار فکری و سیاسی و فلسفی زُدود. برای روییدن در هر فکری و بارور ساختن آن باید به تاریکیهای نهفته در پس روشنائیهایش فرو رفت. در روشن ترین و بدیهی ترین فکرها، تاریك ترین زمینها برای روییدن ایده های ما وجود دارد. زینت و زیور دادن به عبارات، زیبایی نیست. زیبایی، ساده و بی غل و غش است.

بسیاری از تحصیل کردگان ما به دلیل تاثیر شدیدی که از انقلاب اکتبر در روسیه و نیز انقلاب کبیر فرانسه گرفته اند، به جای آنکه به روشنگری ی مفاهیم پیچیده و فکری بپردازند، کرد - و - کارهای فکریشان را بیشتر به قبضه کردن قدرت حکومتی اختصاص داده اند و علّت ناکامی ی آنها برای رسیدن به بسیاری از حقوق انسانی در همین مسئله نهفته است.

کسی که به فکر حکومتگری افتاد، از عهده ی روشنگری بر نخواهد آمد؛ زیرا روشن کردن اذهان مردم، علیه حکومتگری ی او خواهد بود. آن دسته از تحصیل کردگان ایرانی که قدرت طلب هستند، روند قلمفرسائیهایشان، تاریکسازی ی ذهنیّت و فریب دادن مردم است. « جمالی » می گوید در بطن هر زبانی، متفکّر بر شالوده ی نیاز اندیشیدن خود، مفاهیمی را بر می گزیند یا می آفریند تا آن نیاز ژرف را نشان بدهد که نیاز فرهنگی ی اوست. هر مفهومی، ویژگیهای نهانی و تاریکی دارد و به معنای روشنی ناب، کاهش نمی یابند که با گستره ی آگاهی ی انسان، سر - و - کار دارند. هیچ واژه ی فکری که با نهاد انسانی پیوند دارد، ترجمه پذیر نیست. در ایران به سبب سرکوب متفکّران آفریننده، وظیفه و رسالت متفکّران، واقعیّت نمی یابد. به همین سبب، متفکّر خویشاندیش، بسیار نادر و حُکم گوهر شبچراغ را دارد.

۱۰)- خویشگستری و سنجشگری ی افکار فیلسوفان

انسان وقتی چیزی را می شناسد که شیوه ی بیرون آمدن از زیر قدرت و سلطه ی آن را دریابد.
انسان موقعی خود را می شناسد که ضعفها و نقصهای خود را دریابد و بتواند خود را از زیر سلطه ی آنها برهاند. شناسایی، تلاش برای رهایی و آزادیست. در روند شناخت، هیچکسی نمی خواهد به دیگری قساوت ورزد و به حیثیّت انسانی ی او تجاوز کند؛ بلکه هدف، پذیرفتن دیگری است، بدان گونه که هست.

الف)- پدیده ی غرب و موضع ما

در شناخت پدیده ی غرب، نخستین نکته ی مهمّ آن است که غرب، محلّ جغرافیایی ندارد؛ بلکه گستره ای است که تجربه و عقل فرهیخته در سیاست و در حکومت و در اقتصاد بر سنّت و نصّ و وحی، ارجحیّت دارد. جای پیروزی ی تجربه و عقل آفرینشگر انسانی و احترام گزاردن و تجلیل کردن از انسان در فردیّتش و در ایده آلهایش و در ارزشهایش می باشد.
ما در رویارویی با تفکّرات فیلسوفان و خرد ورزان باختر زمین باید تخمه ی افکار را بگیریم. انسان باید زمین باشد؛ نه انبار. ما باید حاصلخیز ترین زمینها باشیم؛ نه بزرگترین انبارها. ما پیش از آنکه تخمه ی افکار دیگران را بگیریم، باید روان خود را بسیار عمیق شخم بزنیم تا بتوانیم تخمه ی افکار را در زمین وجود خود بکاریم. فقط از این راه است که وام گرفتن تخمه ی افکار دیگران با ارزش است. در روانهایی که شیارهای ژرف نیافته اند، تخمه ی افکار تازه نمی توانند برویند.
برای چیره شدن بر دستگاههای فکری و فلسفی و اخلاقی و نیز آزاد شدن از زیر سیطره شان باید آنها را خلاصه کرد و فشرد. با خلاصه کردن و فشردن، نکات و مطالب کلیدی، برجسته تر و مشخّص تر می شوند و انسان، خود را در جزئیات دستگاههای فلسفی گم نمی کند. با خلاصه کردن می توان شیره ی سودمند و با معنای هر فکری را بیرون آورد و مابقی آن را کنار گذاشت تا برای آفرینندگی ی فکری ی خود، فرصت بیابیم.
وقتی فلسفه ی غرب را درست در خواهیم یافت که ریشه های هر فکری را هم در دین کتابی مسیحیّت، هم در فرهنگ یونان بشناسیم. اگر حضور این دو ریشه را در هر فکری از آنها حسّ نکنیم، هر چیزی که از افکار فلاسفه ی غرب می گوییم، بی محتواست. مطالعه در گستره ی علوم انسانی که در غرب پدید آمده اند، وقتی بار آورند که ما ریشه های فکری را دریابیم و بتوانیم آنها را با ریشه های فرهنگ ایرانی پیوند بزنیم.

مسئله ی ما، آوردن افکار بیگانگان از خارج نیست؛ بلکه نیرومند ساختن بعضی از اندیشه هاست که سده هاست آنها را داشته ایم و در کنجها خزیده اند و جرئت گشودن و آشکار کردن خود را ندارند. در اصل، کاشتن نیروی خیالاتیست که در گوهر ما آتشفشان به پا کرده اند. هر فکری را که ما از فرهنگ دیگر بگیریم و آن را در فرهنگ خود، زنده و موثر و جانبخش بپروریم، فکری همزمان ما می شود؛ ولو آنکه آن فکر از هزار سال پیش باشد. ما به معلّمان حقیقت و حقیقتهای تعلیمی نیاز نداریم.

ما به شیوه ی دور ریختن و گسستن از هر چیزی نیاز داریم که خودش را « حقیقت، » می نامد. با هر حقیقت ادّعایی که آشنا می شویم، باید راه دور ریختن آن را نیز یاد بگیریم. از این نظر، به هم چسباندن افکار، سوای گستردن فکری از فکر دیگر است. نویسندگانی هستند که افکار را به هم می چسبانند و به نُدرت می توانند فکر تازه ای را از تار - و - پود فکر دیگر بیرون بکشند. چنان نویسندگانی، به هم چسباندن افکار را، هنر می شمارند. گذر از هر فکری به فکر دیگر، تنها مهارت در رنگ آمیزی ی زبانی نیست.

برای گستردن هر فکر باید آن فکر را شکافت و کاوید و کاویدن، کندن و فرو رفتن در چاه تاریک پرسشها است. ما در گلاویز شدن با اندیشه های دیگری، نیروهای خود را آهسته - آهسته رشد می دهیم تا بالاخره بر او فائق می شویم؛ زیرا اندیشیدن، جنبشی است برای رها شدن و آزاد شدن از افکار دیگری. فهمیدن و یاد گرفتن و تفسیر کردن و انتقاد کردن خروارها اندیشه، سواد ما را بیشتر می کند [*= فاضل - علّامه - مُلّا - پروفسور - استاد و امثالهم*]؛ اما هیچگاه متفکّر نمی شویم. انباشتن حافظه از افکار دیگران، انسان را آفریننده نمی کند. یک خرمن معلومات، ارزش یک جو تفکّر فردی را ندارد.

ب)- نیروی پذیرندگی و آفرینش فکری

ما بایستی با پس دادن وام افکار و عقایدی شروع کنیم که قرنها از ملّتهای دیگر گرفته ایم. وامگیری ی افکار نفهمیده و نگواریده و نیندیشیده شده در مغز و روان خود ما از نظر نیاکانمان، عار و ننگ بود؛ ولی برای برخی از تحصیل کردگان معاصر، افتخار شده است. نیاکان ما به زایندگی و خویشاندیشی ی تک - تک انسانها یقین داشتند. مطالعه ی شیوه ی اندیشیدن دیگران یا رویارویی با تفکّرات بیگانگان برای یاد گرفتن و پذیرفتن ایده ها و اندیشه ها نیست؛ بلکه برای آن است که ما از روش اندیشیدن دیگران به روش اندیشیدن خود، انگیخته شویم.

بر شالوده ی تامّلات « جمالی »، هر فکری، موقعی ارزش دارد که مقدار اشتباهات و کیفیّت اشتباهاتش را بشناسیم. فکری که هیچ اشتباهی نداشته باشد، فکر انسانی نیست و فکری که هنوز اشتباهاتش را نمی شناسیم و آن را به کار می بریم، بزرگترین خطرات را در پی دارد. شناختن هر اشتباهی در هر فکری، کاستن یک خطر از آن و افزودن یک فایده بر آنست. راه آزادی از سلطه جویی هر فکری

فقط در روبرو شدن با آن فکر، ممکن می گردد؛ زیرا انسان تا زمانی که خودش، سرچشمه ی افکار خودش نشده است در اسارت و عبودیّت فکری و روحی، زندگی خواهد کرد.

فکر ریشه دار، فکریست که تاریخ دارد. حتّا تاریخ یك فکر تازه، تاریخ عصیان و مبارزه و نفی فکر گذشته است. فکر تازه بایستی همه ی ریشه های فکر کهنه را تا گوشه و کناره های روح و فرهنگ دنبال کند و از جا بکند تا خودش استوار بشود. قدرت هر فکری به ریشه اش باز بسته است. فکری که بر ملّت، قدرت می ورزد، فکریست که در ملّت، ریشه ندوانیده است. فکرهای ترجمه شده، فکرهایی هستند که به ظاهر تنومند و پر جلوه هستند؛ ولی بی ریشه اند. ولی فکری که ریشه دارد، از سر، جوانه خواهد زد و از زمین روان تك - تك انسانها سر بر خواهد آورد. به همین سبب، اندیشیدن، قضاوت کردن است؛ ولی کسی که معیار قضاوت خود را به ما می دهد، حقّ قضاوت کردن را نیز از ما می گیرد.

کسی می تواند انتقاد بکند که معیار خود را برای قضاوت یافته است؛ نه آنکه معیار دیگران را برای قضاوت، وام گرفته باشد. ترازوی تشخیص و تمییز دادن فکری باید در مغز و روان خود ما جا داشته باشد؛ نه در افکار عمومی و روزمره. آزادی ی فکری آنست که با سلطه جویی هر فکری دست -و - پنجه نرم کنیم که می کوشد بر روان و آگاهبود ما چیره شود. فکری از آنِ ما می شود که بتوانیم بر آن، فرمانفرما باشیم؛ نه بر عکس. برخورد با هر فکر مقتدر یا دستگاه فکری یِ مقتدر، ما را در اندیشیدن، مقتدرتر و از سلطه ی افکار دیگران، آزادتر خواهد کرد. افکار شرق و غرب برای نیروی زایندگی ی ما لازمند. قدرت فکری ی ما در مقابله با افکار مقتدر نمودار می شود و رشد می کند. مغزی که با افکار مقتدر، دست -و - پنجه نرم نمی کند، ضعیف و فقیر می شود.

کسانی که با رابطه ی حاکمیّت و تابعیّت در برخورد با افکار دیگران، خو گرفته اند از پذیرفتن افکار نو می ترسند و از آنها نفرت دارند. تا وقتی که تحصیل کردگان ما نمی توانند بر بُنپارهای فکری ی تمدّن غرب، غلبه کنند و اندیشه های آنها را به دادگاه سنجشگری بیاورند از دستاورهای فکری ی غرب می هراسند و تا زمانی که فقط به تابعیّت کردن از دستاوردهای فکری ی باختر زمینیان اشتیاق دارند، توان تحمّل افکار و طبعا نیروی آبستن شدن از افکار را از دست می دهند. توان پذیرایی، نیروی مادر بودن هر انسانی است و توان گیرایی، نیروی پدر بودن هر انسانی است.

از نظر « جمالی »، روشنگری، به معنای به استقبال آخرین افکار شتافتن و فهمیدن آنها نیست. حتّا با پیشرفته ترین افکار جهان نمی توان از واپس مانده ترین افکار در جامعه ی خود برید. در هر اجتماعی باید هر فکری جذب و ته نشین شود تا بار آور گردد. بدون آفرینش مداوم نمی توان آزاد اندیشید.

ویژگی ی ذاتی ی اندیشیدن و شناختن، باز اندیشیدن و باز شناختن است و جایی که انسان، مستقل نمی اندیشد، آزادی نیز چهره به خود نمی گیرد. از این نظر، نتیجه ی هر فکر را از فکر دیگر گرفتن، چیزی جز زادن یك فکر از فکر دیگر نیست. بدین شیوه، تفکّر ، یك سلسله ی بی نهایت از زاده

هاست. آخرین زاده، همان اندازه با خود، مفاهیم تاریك می آورد که فکر نخستین داشته است. یافتن و داشتن فکری که سرا پا روشن باشد، خرافه ای بیش نیست.
کسانی که به مطالعه ی محتویّات آموزه ها و اندیشه های متفکّران و فیلسوفان به منظور درك شخصیّت آنها پرداخته اند، همه گمراه شده اند. افکار فیلسوفان، انگیزنده تر از آموزه هایشان هست. مشغول شدن به آموزه ها و تئوریهای آنها، غافل شدن از انگیزندگی ی افکار آنهاست. اینکه متفکّران چه گفته اند، مهم نیست. اساسی ترین و مهم ترین چیز آنست که آنها با گفتارها و اندیشه هایشان ما را به چه افکاری می انگیزند یا اینکه چگونه می توان آموزه های آنها را به افکار انگیزشی تبدیل کرد.
انسانها و ملّتها، افکار و عقاید انسانها و ملل دیگر را به شیوه ی خود می پذیرند. هر فرد یا ملّتی، افکار و عقاید دیگری را موقعی می پذیرد که به اندازه ی کافی از افکار و عقاید خود در آن، گنجانیده باشد و از افکار و عقاید دیگری کاسته باشد یا آنها را به پوسته ای نازك برای عقاید و افکار خود تبدیل می کنند یا اینکه آنها را رقیق می سازند یا اینکه آنها را وارونه می کنند تا تغییر ماهیّت بدهند یا از آنها نتیجه ی دیگری می گیرند یا نامش را و اصطلاحاتش را عوض می کنند یا آنها را تاریك تر و پیچیده تر و عمیق تر وا می اندیشند یا آنها را منطقی و فلسفی و علمی می پرورند. برخی ملّتها، آنها را شاعرانه تر و رویا گونه تر و غیر منطقی تر می کنند. بعضی، آنها را به واقعیّت و دنیا و اقتصاد و سیاست نزدیك می کنند. برخی آنها را باید از دهان و زبان دیگری بشنوند یا از حُکم دیگری تروِاش کرده باشند. مهمترین مسئله آنست که هر ملّتی، افکار و ایده های دیگران را چگونه می پذیرد و دُرُست از شیوه های مختلف پذیرش است که هزاران دستگاه فلسفی و شیوه ی نگرش پدید می آید.

پ)- زیستن در اندیشه ها و فرا رفتن از مرز آنها

مسئله ی علم و پژوهش علمی، یکی از جُستارهاییست که در جامعه ی ما نه تنها تا کنون فهمیده و گواریده نشده است؛ بلکه مغزه ی معنایی اش نیز در انبوه قلمفرساییها گم شده است. چکیده ی دیدگاه « جمالی » در باره ی پژوهشهای علمی، درخور تأمّل است. وی می گوید از جمله پیش - شرطهایی که پژوهشهای علمی را معتبر و با ارزش می کنند، عبارتند از:
احتیاط در سخن گفتن و ادّعا کردن و سپس نتیجه گرفتن. هر پژوهشگری باید با احتیاط از یك نتیجه به نتیجه ی دیگر برود . برداشتن نیم گام مطمئن، بهتر از پریدن صد گام نامطمئن می باشد. ۲ - با صبر و در خاموشی، هر آزمایشی را بارها آزمودن یا با صبر و در خاموشی، صدها گونه آزمایش در باره ی هر چیز کردن و نتیجه گرفتن را به تعویق انداختن. ۳ - بی اعتنایی به اعتقادات و مرجعیّتها و آتوریته ها و ارزشهای اجتماعی و سیاسی و دینی. ۴ - پرهیز از کاربرد هر چیز که مبهم و تا خورده و دو رویه و

آغشته به تشبیه و ایهام است. ۵ - نتیجه ی آزمایش یا مطالعه یا تفکر خود را بدون مراعات احدی و بدون ملاحظه ی قدرتمندان با دلیری تمام گفتن؛ زیرا علمی بودن است که اهمیّت دارد؛ نه کاربرد پژوهشها به سود عقیده یا دین کتابی یا مرام گروهی قدرت طلب.

تا زمانی که ما در اندیشه ای نزیسته باشیم، آن اندیشه را نیز نفهمیده ایم. نفی هر اندیشه ای، پیش از زیستن در آن، گرفتن امکانات آزادی از خود هست. در جوامع خاوری به ندرت کسی در مکاتب فلسفی و فکری ی باختر زمینیان زیسته است. بسیاری با معلومات ناگواریده و دست و پا شکسته و مبهم از مکاتب و بحث و ردّ عقلی ی آنها می انگارند که این یا آن مکتب فلسفی را به خاك سپرده اند و دیگر، بحث کردن درباره ی آنها، کهنه می باشد. ما هنوز که هنوز است در مکاتب فکری ی یونان باستان *(در آرای هراکلیت [۵۰۰ ق. م] و پروتاگوراس [۴۸۵ ق. م - ۴۱۵ ق. م] و افلاطون [۴۲۷ ق. م - ۳۴۷ ق. م] و ارسطو [۳۸۴ ق. م - ۳۲۲ ق. م] و دیگر متفکران باختر زمین)*، آغاز به زیستن نکرده ایم.

در جدید ترین اندیشه ی غربی نمی توان زیست، بی آنکه در مکاتب گذشته ی آن اندیشه زیسته باشیم. غرب، اندیشه هایی را که از راه عقل *[= راسیون]*، نقد و رد می کند، در آنها زیسته است. خواندن سرسری ی تاریخ تحوّلات فکری و روانی ی غرب، با زیستن در تفکّرات و اندیشه های فلسفی ی آنها از زمین تا آسمان فرق می کند. روان باختر زمینیان، مزرعه ای است انباشته از ریشه های نهفته و راز آمیز مکاتب فلسفی ی خودشان.

برخورد با تفکّرات و ایده ها، زمانی ارزشمند است که در اندیشه ها، روزگاری؛ ولو کوتاه مدّت، زیسته باشیم. وقتی که ما، هر فکر فلسفی یا سیاسی را از یك فرهنگ یا تمدّن بیگانه به فرهنگ خود می بریم، باید پیشاپیش، هنر پیوند زنی را یاد گرفته باشیم. باید دانست که چگونه می توان هر فکری را از درخت هر فرهنگ و تمدّنی برید و نیز باید یاد گرفت که به کجای درخت فرهنگ خود، زخم زد تا بتوان آن فکر را به درخت روان مردم خود، پیوند داد. انتقال افکار از هر فرهنگ و تمدّنی به فرهنگ دیگر فقط با شیوه ی پیوند زنی ممکن است. کار متفکّر اصیل، پیوند زدن است؛ نه آویختن اندیشه های بیگانگان بر درخت فرهنگ مردم خود. هنر پیوند زدن دو فکر به یکدیگر، به نبوغ شخصی و ابتکار فردی و مغز فلسفی نیاز دارد.

از نظر « جمالی »، واقعیّت، زمانی اندیشه ای در ما پدید می آورد که مغز ما را به تخمیر فکری نو بیانگیزد. درك اختلاف، شالوده ی تفکّر است. مسئله ی کلیدی ی فلسفه، دقیق شناختن اختلاف چیزهائیست که بسیار شبیه همند و به دشواری می توان آنها را از هم باز شناخت. شناختن و اندیشیدن از راه موشکافی و مو را از ماست کشیدن آغاز می شود و نیز حسّاسیّت داشتن در باره ی کوچك ترین اختلاف؛ زیرا فریب، پیامد عینیّت دادن دو ضدّ با هم می باشد که بسیار شبیه هم هستند. بنابر این، هر

اختلاف ناچیزی را باید زیر ذرّه بین عقل، بزرگ کنیم تا بتوان اختلاف را دُرُست و شفّاف دید. باید در باره ی اختلاف ناچیز، حسّاسیّت بسیار داشت.

« جمالی » در باره ی شیوه ی پاره – اندیشی ی خودش استدلال می کند که انسان، هزاره ها می کوشید افکاری را که از خود به جا می گذارد، افکار انگیزنده به تفکّر باشند و شکل فرا خور فکر انگیزنده و مایه ای، پاره– اندیشی می باشد. اندیشه های پاره – پاره، افکاری هستند که هر کس را به اندیشیدن و گستردن آنها می انگیزند؛ زیرا هر پدیده ای، تراوشها و رویه های گوناگون دارد و هر کدام از رویه ها، تمامیّت پدیده نیستند؛ بلکه مجموعه ی به هم پیوسته ی آنها هستند که پدیده را برای ما، در مجموعه ای که به هم پیوسته نیست، محسوس و مفهوم می کنند.

درک نسبی بودن ارزش هر پدیده و رویداد، تنظیم نسبتهای آنها در یک جدول *(در یک طیف در کنار هم، یا در طبقات روی همدیگر، یا به دور یک مرکز یا به گرد یک نقطه)* راه رسیدن به تجربه ی مستقیم از پدیده و حقیقت است. نسبی ساختن معرفتها و تجربیّات و افکار غیر مستقیم *(هر چیزی که انسان از اجتماعات مختلف یا از اجتماع خود در دوره های مختلف می گیرد)* بیانگر آنست که ما، آن را مستقیم در می یابیم، هرچند که پدیده یا رویداد، عبارت ناپذیر و تاریک می ماند. نسبی ساختن مذاهب و فلسفه ها و ادیان کتابی و جهان بینیها، راهی است که می توان به حقیقت دست یافت؛ ولی در حالت مطلقش نمی توان به آن راه یافت.

حقیقت در هر شکل و عبارتی که می یابد، نسبی است. اشکال و عبارات نسبی، تجربه ی حقیقت را که عبارت ناپذیر و شکل ناپذیر است در ما، زنده می کند. انسانی که یقین دارد به تن خویش می اندیشد، باید آگاهبود فردی اش نیز از روند اندیشیدنش زاییده شود. بودِ هر فردی از اندیشه ی او سرچشمه می گیرد. هر کس که بیندیشد، هستی پیدا می کند و آنان که نمی اندیشند، هستی ندارند. فردیّت و شخصیّت هر انسانی از اندیشیدن ریشه می گیرد.

برای مستقل فکر شدن البته نباید از همه ی افکار به یکباره برید؛ بلکه باید افکار را اخذ و سنجشگری و بر آنها غلبه کرد و آنها را تصرّف نمود و به آنها، شکل اندیشه های خود را داد. انسانی که مستقل می اندیشد از برخورد با هیچ فکر و فرهنگ و فلسفه ای نمی گریزد؛ زیرا او می تواند از هر فکری، فکری نو در مغز و روان خود بیافریند؛ ولی انسان ضعیف در برخورد با هر فکری که از دیگرانست، خودش را می بازد. آنگاه است که فکر بیگانه، گوهر او را متعیّن می کند و زندگی او را رقم می زند.

برای پی ریزی ی آگاهبود فردی، برای کشف و درک تجربیّات خود و واقعیّات اجتماعی و سیاسی باید خود را به کورمالی کردن عادت بدهیم. مهم ترین و با ارزش ترین واقعیّات زندگی ی فردی و اجتماعی، در تاریکی مجهولات قرار دارند. هر اندیشه ای، زمانی ژرف، اندیشیده و فهمیده می شود که به

تجربیّات و قوای عمیق روانی تبدیل گردد. شکل یابی ی آگاهبود فردی از سوی دیگری به معنای از خود بیگانه و بی فرهنگ شدن است.

با ایمان آوردن به هر اندیشه ای یا دین کتابی یا دستگاهی فلسفی، خواهان آن هستیم که آن اندیشه و کتاب و فلسفه ی آلتی به ما شکل بدهد؛ زیرا ما به تن خویش از شکل دادن به ذهن و شعور و فهم خود ناتوانیم. در حالیکه فرهنگ، توانایی شکل دادن به خود یا به عبارت دیگر، توانایی پیدایش تصویری از خود یا دادن شکل و پیکره به گوهر خویشباشی ی خود است. انسانی که می خواهد با خود یگانه باشد، نمی گذارد که نیرویی الهی یا ماوراءالطبیعی یا بیگانه، او را به صورت خود (= *اَلله یا یهوه یا پدر آسمانی ی مسیحیّت [= عیسا]*) خلق کند؛ بلکه صورت او باید از توانایی سر بر زند که در گوهر خودش نهفته است.

صورت انسان در گوهرش پنهان است و فقط در فضای آزادی می تواند خود را پدیدار کند. نیروی درونیست که به انسان، صورت می دهد. خویشزایی و خویشپیدایی آگاهبود فردی، سوای خلق شدن است. خلق کردن، تجاوز کردن به حریم دیگری می باشد؛ یعنی تحمیل اراده ی خود بر روان و ذهنیّت دیگری؛ یعنی باز داشتن دیگری از پیدایش خودش. ما نباید بگذاریم که آگاهبود ما را دیگری خلق کند؛ ولو دیگری نامش اَلله یا یهوه یا پدر آسمانی[= عیسا مسیح] باشد. ما باید از راه خویشاندیشی، آگاهبود خود را پی بریزیم و آن را در رویارویی با دگر اندیشان پدیدار کنیم.

خلق شدن به دست دیگری، از دست دادن توانایی خود به پیدایش است. از دست دادن فرهنگ خود است. وقتی که خلق می شویم، در اصل، بی فرهنگ می شویم؛ زیرا به صورت خالق خود می شویم؛ نه به صورتی که گوهر خود ما هست. کسی که به خلق شدن، ایمان می آورد، دیگری را سرمشق و الگو برای خود قرار می دهد. به همین دلیل، کسب معلومات حقوقی و سیاسی و اقتصادی از جوامع غربی و تلقین ناجویده و نسنجیده و ناگواریده ی آن افکار به مردم ایران، چاره ساز کار و درد ما نیست؛ بلکه ما باید خودمان در امتداد تفکّرات و ایده های فیلسوفان بیگانه و انگیخته شدن از آرای آنها در باره ی مسائل زندگی ی خود و جهان از نو بیندیشیم.

انسان در روند تفکّر از نو هست که در می یابد هر چیزی که عادّی و تکراری و ملال آور به نظر می رسد، چقدر فوق العاده و تازه و زنده است. همدیگر را انگیختن، برترین رابطه در جهان آزاد اندیشان است. همه همدیگر را می انگیزند و هیچکس به هوس قدرتورزی بر ذهنیّت و روان دیگری نمی افتد. چنین فکر پُر مغز و پر مایه ای در اسطوره (=بُنداد) ی « اهریمن » به خود، پیکر گرفته است.

۱۱)- بالندگی و شکوفایی آزادی در پیوند با وجدان زاییده از گوهر خویش « = *خویشافریده* »

در تاریخ پر تلاطم ایران از دوران کهن تا امروز، مسئله ی آزادی در هر بُعدی، یکی از مهمترین مُعضلاتِ جامعه ی ما بوده است. چیرگی ی حکومتگران نالایق و ستیزِ متشرّعانِ اسلام با وجدان فردی، بر آگاهبود و روان مردم، تأثیرات بسیار مخرّبی بر جا گذاشته اند.

ما هیچگاه مسئله ی آزادی ی وجدان فردی را به جدّ نگرفته ایم و هنوز که هنوز است در کلّیّات و مباحث سطحی در باره ی جامعه ی ایران گرفتار مانده ایم. کسانی که در جامعه ی ما به مسئله ی آزادی ی وجدان فردی بسیار ارج نهادند و به دفاع از آن پرداختند، نخستین قربانیانی بودند که به دست حاکمان بی لیاقت و فتواگران اسلام از پا در آمدند.

وجدان خویشافریده در شکوفایی و رشد آزادیهای اجتماعی، نقش متعیّن کننده و پُر ثمری ایفا می کند. تکیه بر مسئله ی آزادی ی وجدان در تاریخ ما، بسیار نادر بوده است. توجّه شدید به مسئله ی داد خواهی ی اجتماعی، سبب شد که مردم، کمتر با ارزش آزادی ی وجدان، آشنا شوند.

تبلیغات گروههای چپ ایدئولوژیك و نیز مومنان به اسلام بر اساس ارجحیّت عدالت بر آزادی بود. در حالیکه درست با اشاعه ی فکر آزادی ی وجدان و سپس، آن را به برترین ارزش اجتماعی و سیاسی بالا بردن و تأکید دائم بر آن است که می توان مردم ایران را علیه هر نوع استبدادی بسیج کرد. دارنده ی وجدان فردی می تواند در باره ی هر چیزی که می خواهد آزادانه بیندیشد. بدون انگیختن این احتیاج ذاتی نخواهیم توانست، استبدادگری ی هر دین کتابی و ایدئولوژیها را متزلزل و خنثا کنیم.

از دیدگاه « جمالی »، اختلاف عقاید و افکار و تغییر افکار و عقاید که همان جنبش آزادی می باشد، ستون دوام و توسعه در جامعه ای آزاد است. کسی آزادی ی دگر اندیشان را به رسمیّت می شناسد و به آن ارج می نهد که خودش نیز آزاد از اعتادات دینی و ایدئولوژیکی بیندیشد. کسی که به تن خویش نمی اندیشد و زندگانیش را بر پایه ی اعتقاد به یك دین کتابی یا ایدئولوژی، برنامه ریزی می کند، چگونه می تواند آزادی ی فردی را به رسمیّت بشناسد و به کسی احترام بگزارد که طور دیگری می اندیشد. کسی که خودش نمی اندیشد، نمی داند آزادی چیست و برای آزادی نیز پشیزی ارزش قایل نخواهد شد. جایی آزادی هست که همه بیندیشند و زندگانی ی خود را بر اساس اندیشیدن خود، برنامه ریزی کنند.

« جمالی »، روند شکل گیری ی فرد را در اجتماع انسانها بدین گونه ارزیابی می کند که فرد در اثر یك حرکت روانی و اجتماعی به وجود می آید. انسان تا زمانی که متّکی به جامعه و برای خوشامد جامعه، زنده است، استقلال و خویشباشی ی خود را نمی شناسد و از « بود » خود، آگاهی ندارد. جنبش یقین به خود و متّکی بودن به خود با متّکی بودن به جامعه و خوشامد جامعه بودن در تضاد قرار می گیرد. جنبش روانی به سوی خود شدن، اصل حاکمیّت فردی را به وجود می آورد. آزادی ی وجدان، تحقّق دادن به حاکمیّت فردی است.

قبول آزادی ی وجدان در حقوق بشر و قوانین اساسی، رسمیّت دادن به همان اصل حاکمیّت فرد است. سراسر قوانین اروپایی با همین اصل در باره ی آزادیهای فردی شروع می شود. قانون اساسی با اصل آزادی ی وجدان؛ یعنی با اصل حاکمیّت فردی، زمانی حقّانیّت وجودی دارد که نقش اصلی اش تحقّق آزادی ی وجدان باشد؛ یعنی اینکه حکومتگران، تابع اراده ی تك – تك انسانهای با وجدان آزاد باشند؛ زیرا قانون اساسی و حقوق بشر برای تحقّق حاکمیّت فردی ایجاد شده است.

فرد، زمانی که از جامعه می گسلد و به آفرینش وجدان فردی ی خودش می پردازد؛ بلافاصله در اقلیّت قرار می گیرد. پیوندی که فرد اقلیّت شده با اکثریّت جامعه ی خود دارد، پیوندیست بسیار پُر بار و تاثیر گذار، به شرط آنکه اکثریّت، توان پذیرش اقلیّتهایش را داشته باشد. اکثریّت، مرهون اقلیّتهایش هست. اقلیّتهای جامعه هستند که در اثر احتیاج به آزادی، در گسترش و بالندگی ی آزادی، نقش اساسی ایفا می کنند. آنچه اقلیّتها با اصرار می خواهند، چیزیست که اکثریّت هم لازم خواهد داشت؛ ولی احساس نمی کند. اما هر اقلیّتی که بیشتر آزادی می خواهد، دلیل بر آن نیست که آزاد منشانه تر و گشوده فکرتر نیز می اندیشد. حتّا استبداد خواهان نیز وقتی در اقلیّت هستند آزادی می خواهند. دو نفر یا دو حزب که به یك اندازه، آزادی می خواهند، به یك اندازه نیز آزاد اندیش نیستند. آزادیخواهی را می توان فقط در یك زمینه قبول کرد و آن موقعی است که هر شخصی برای اندیشیدن آزادانه و مستقل خود و دیگران، آزادی بخواهد؛ نه برای آنکه از راه آزادی به قدرت مطلق برسد.

متفکّر خویشاندیش طرفدار آزادیخواهان نیست؛ بلکه طرفدار آزاد اندیشان است. کسی که آزادی می خواهد، لزوما آزاد اندیش نیست. آزادی ی فرد، تنها آزادی ی او در مقابل قدرت و سلطه ی حکومت یا حاکم نیست؛ بلکه آزادی ی او در مقابل جامعه ی سلطه گر هم هست. جامعه می تواند به مراتب مستبدتر از هر فرد مستبدی باشد. آزادی ی اجتماعی فقط آزادی در اجتماع نیست؛ بلکه به همان اندازه، آزادی از اهرمهای سلطه جویانه ی اجتماع نیز هست. آزادی از جامعه و از اخلاق و رسوم و از احزاب مختلف و از اجتماعات دینی و اقتصادی و سیاسی ی مختلف و نیز آزادی در مقابل قدرت حکومتگران. به همین سبب، در برابر استبداد اجتماعی ی طولانی و پایدار بایستی جنبشی فرد گرا آغاز کرد که با آن بستیزد و آن را مهار کند.

الف)– مفهوم و مغزه ی آزادی در فرهنگ ایرانی

در بحث از آزادیهای اجتماعی، برخی از تحصیل کردگان، گمان می کنند که آزادی، پدیده ای غربی و یکی از ویژگیهای جوامع باختر زمین است که می توان آن را همچون ابزار و ادوات مکانیکی به سرزمین خود، انتقال داد. ولی مسئله ی آزادیهای اجتماعی در جوامع باختر زمین، زمانی عینی و پدیدار شدند که انسانها تلاش کردند با افکار مستبد و عقاید سنگواره ای در ذهن و روان خود، گلاویز شوند و به تن خویش، آگاهبود خود را پی بریزند.

متفکران اروپایی با صف آرایی سنجشگرانه ی خود در برابر دین کتابی مسیحیّت و مطرح کردن بحث اراده ی آزاد توانستند امکانهای گسستن انسانها را از قدرتورزی ی جابرانه و مطلق مسیحیّت و نظام توتالیتری کلیسا فراهم کنند. آنها با مطرح کردن بحث « *جبر و اختیار* » کوشیدند که آزادی را در جوامع خود، واقعیّت پذیر کنند. سپس اندیشیدن سنجشگرانه در باره ی مسئله ی آزادی، جنبش پویای خود را از زمینه ی جبر و اختیار به دامنه ی اجتماع فراگسترد؛ زیرا هر قدرتخواه و حاکمی می کوشید که حقّانیّت قدرتورزی ی خود را به خدا نسبت بدهد و بر انسانها حکومت کند. از همین جا بود که روند پیکار برای آزادیهای اجتماعی در ابعاد گوناگون به خود شکل گرفت و سرانجام انسانها توانستند به پشتوانه ی سنجشگری ی فلسفی ی مسیحیّت و قدرت پرستی ی اصحاب کلیسا، آزادیهای اجتماعی را از راههای حقوقی و قانونی، نهادی کنند.

در این زمینه، « جمالی »، کوشش کرده است که مسئله ی آزادی را بر شالوده ی بُنمایه های فرهنگ ایرانی باز کاود و به کلام در آورد. وی می گوید پدیده ی آزادی با فرد شدن و زایش افکار تك – تك انسانها به هم سرشته اند. آزادی، زاییدن آگاهبود خود یا خویشزایی و پدیدار کردن گوهر خود است. انسان در گسترش و رویش و بالیدن خود، مانند روییدن گیاه یا زاییدن زن، آزاد می شود. آزادی به خود آمدن گام به گام انسان در روند تاریخ تحوّلات روانی و فکری هست. خود شدن و از خود، آگاه شدن، آزادی است.

هر گونه استبداد عقیدتی و ایدئولوژیکی، وجدان آزاد را هم می پرورد؛ زیرا برای هر عقیده و ایدئولوژی ی مستبدی، تظاهر به آن عقیده، مهم تر از آن است که در درون و روان افراد چه می گذرد. در جوامع ایدئولوژیکی و عقیدتی، انسان به وجدان آزاد، انگیخته می شود. آزادی، یك روند پویاست. آزاد شدن، پیوسته با در بند کردنهای تازه همراه است و فقط با اندیشیدن تازه به تازه می توان بندهای تازه ای را شناخت که به نام آزادی ساخته می شوند.

آزادی، روندیست که می توان از راه اندیشیدن تازه به تازه به آن رسید و با پُشت پا زدن به اندیشیدن، آن را از دست نیز داد. نابود کردن امکانات آفرینش فکری و نیز امکانات شکوفایی شخصیّتهای سیاسی سبب می شود که آزادی در جامعه، بی محتوا و فاقد اعتبار باشد. آزادی، دوگونه

امکانات لازم دارد. یکی امکانات واقعیّت یافته یا نزدیك به واقعیّت. دیگری امکانات رویایی و خیالی یا امکانات مجهول آینده که حقّ پیدایش داشته باشند.

وجود نخبگان سیاسی سوای آنانی که حکومت می کنند و تضمین امکانهای برگزینی آنها به نحوی که هر یك بتوانند زمام سازمان حکومتی را در اوضاع و احوال مقتضی در دست بگیرند، امکانات واقعی ی سیاسی است. وجود دستگاههای فکری ی زنده و موثر که هر لحظه بتوانند جای فکر و عقیده ی متزلزل شده ی مردم را پُر کنند، امکانات واقعیست که برای آزادی ضرورت دارد. حکومت حقیقت واحد بر اجتماع، تفکّر را از بین می برد و تخیّل را به زندان می افکند تا هیچگاه امکانات و بدیلهای فکری در اجتماع پدید نیاید.

از نظر « جمالی »، آزادی، روند پیدایش و زایش است. « مهر » که یك پدیده ی اصیل زنخداییست، سرچشمه ی آزادی می باشد؛ زیرا مفهوم آزادی در فرهنگ ایرانی، نفی قدرتورزی است؛ چه از سوی انسانی دیگر، چه از طرف حکومتگران، چه از طرف سازمان و حزب و مرجعیّت یك شریعت دینی. جنبشهای مهرورزی که علیه قدرت و علیه بیداد و دروغ شکل می گیرند، جنبشهای آزادی نیز هستند. فرمانروایی در ایران نه تنها باید با جنبش مهرورزی، آغاز شود؛ بلکه باید با جنبش آزادی نیز به هم آغشته باشد. آزادی، جایی شکوفا می شود که همه ی مردم، نیرومند باشند. مسئله ی وجدان فردی، مسئله ی کلیدی ی آزادی است.

ب)- وحدت عقیده و سلاخی ی آزادی

از خطرناك ترین آفتهای آزادی، همعقیده شدن و وحدت کلمه است؛ زیرا آزادی از گوهر تنوّع فکری و بسیار-دیدگاه داشتن ریشه می گیرد و شکوفا می شود. اگر می خواهیم درخت آزادی، سر سبز و شاداب بماند، بایستی هوشیاری ی خود را برای مبارزه با آفتهای آزادی حفظ کنیم. آفتهایی که بیش از هر کجای دیگر در ذهنیّت و عقاید و حقایق و موقعیّتهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی تك - تك ما، لانه دارند.

در این باره، « جمالی » استدلال می کند در جامعه ای که وحدت کلمه و عقیده و وحدت فکری هست، به آزادی، هیچ احتیاجی نیست؛ زیرا هیچکس به آن نیاز ندارد. *« آزادی، نیاز دگر اندیشان و تکروان و مطرودان و عاصیان و خویشاندیشان و مخالفان و مُعترضان »* است. فرد است که بیش از همه به آزادی نیاز دارد. آزادی یك درد همیشگی است. آزادی در یك نقطه ی کوچك برای همه از بین می رود و در یك نقطه ی کوچك برای همه به دست می آید.

آزادی، نگهبان اقلیّتها و دگر اندیشان است. اساسا آزادی، ابزاری برای ایجاد امکانات ناهمگون می باشد. آزادی، گشودگی ی آینده است برای پیدایش اقلیّتهای تازه ی مذهبی و فکری و

عقیدتی و سیاسی و دینی. دمکراسی از کثرت، ترس ندارد؛ تا جایی که هر کس می تواند فکر و ایده ی جداگانه داشته باشد؛ یعنی حتّا تمام افراد عضو اجتماع می توانند مختلف اندیش باشند. هر فردی می تواند حرف خودش را بزند و به تجربه ی خودش استناد کند.

جامعه با افزایش اقلیّتها و دگر اندیشان به جامعه ی تفاهمی نزدیك تر می شود. گوهر دمکراسی، جامعه ی تفاهمی است؛ نه جامعه ی عقیدتی. تفاهم، بر کثرت افکار و عقاید و آرا مبتنی است. در جایی که کثرت ذوقها و عقاید و افکار هست، به تفاهم نیز احتیاج هست. تفاهم، احترام به انسان است؛ نه تحمیل و تلقین و تنفیذ فکر و عقیده ی خود به دیگری که بوی تحقیر از آن به مشام می رسد.

کسی که ایمان و فکر و عقیده ی شخصی اش را با زور شمشیر به دیگران تحمیل می کند، علیه آزادیست و مردم را از تفاهم با یکدیگر باز می دارد. مستقل بودن، با در کنار دیگران بودن، معنی پیدا می کند. آزادی در گوشه ی انزوا و تنهایی معنی ندارد. انسان به گفتگو با دیگران نیاز دارد. تا موقعی که ما در عرصه ی شکل دادن به تفاهم هستیم، در پی ی شکل دادن به آزادی هستیم؛ امّا از لحظه ای که به فکر افزایش همحزبیها و همعقیدگان و همفکریها افتادیم؛ دیگر در فکر تفاهم نیستیم؛ بلکه در فکر قدرتخواهی و ستیز با آزادی هستیم.

تفاهم جویی، یك ویژگی ی عمیق و ضروری ی انسان است که سبب پیدایش فرقه ها و گروهها در میان اکثریّتها می شود. تفاهم، تلاشی است برای همزیستی و همبستگی ی بار آور. تفاهم، درك و شناخت هر کسی به نام یك فرد مستقل است که در جهان، مقام و جای ویژه ی خود را دارد. آزادی، سرچشمه ی مستقیم خود را از تجربیّات فردی و بی واسطه ی هر فرد می گیرد که در کلمات و گفتارهای شخصی، چهره می آراید. آزادی را هیچکس نمی تواند از «آیه های قرآن محمد ابن عبد الله یا انجیل عیسا مسیح یا تورات موسا یا کاپیتال کارل مارکس» یا هر کتاب دیگری، استنباط و استنتاج کند.

میزان و سنجه ی آزادی، تجربیّات مستقیم افراد بشری است که در کلمات و عبارات و گفتارهایشان منعکس می شود. یك ضجّه و فریاد و ناله و آه و شکایت، راجع به آزادی بیشتر سخن می گوید تا اصطلاحات در هم پیچیده ی ایدئولوژیها و عقاید حاکم و کتابهای به اصطلاح مقدّس. برای آزادی، هیچ تعریفی و میزانی و اصلی، روشن تر از دریافت فردی نیست که در کلمات سر – و – ته شکسته بازتاب می یابند. کلمات هر انسانی برای خودکامگان و مستبدّان، هراس انگیز و وحشت آفرین هستند. فرد به کمك تجربه ی مستقیم و بی واسطه اش در می یابد که فاقد آزادیست و همین دریافت نشان می دهد که آنچه در جامعه به نام آزادی خوانده می شود یا کافی نیست یا دروغ است.

در برابر آزادی، کلمه و تجربه ی خود ما اعتبار دارد. هرکس، آزادی را بهتر از همه کس و بهتر از موازین مقدّس و علمی می فهمد. آزادی، هیچگاه بر طبق اصلی یا کتابی یا علمی یا فلسفه ای یا دینی یا ایدئولوژیی، تعریف پذیر نمی شود و در اصول و قواعد آنها نیز نمی گنجد؛ زیرا بر طبق چیزی

شدن؛ یعنی میزان را آن چیز قرار دادن. آزادی، نفی همه ی تعریفهای آزادیست. هر تعریفی از آزادی، آزادی را محدود و طبعا آن را نفی می کند.

تا زمانی که فرد نتواند اقلیّت بشود، نهفتهای آزادی نمی توانند گسترش بیابند. کسی که دیگری را برای تغییر عقیده اش در تنگنای اقتصادی و مادّی می گذارد و امتیازات حقوقی را از او می گیرد، علیه آزادیست. آزادی را هیچکس به دیگری نمی دهد. آزادی، تلاش پیوسته ی هر فردی است که از گوهر وجود او آفریده و فرا افشانده می شود. آن آزادیی را که دین کتابی یا ایدئولوژی یا سازمان یا حزب به ما وعده می دهد، نفی آزادیست و دروغین می باشد.

تجربه ی مستقیم ما از آزادی با سادگی و صراحت به ما می نماید که انسان، هر عقیده ای داشته باشد، هر فلسفه و دینی داشته باشد، انسان است و واجد همه ی حقوق انسانی می باشد. انسان، پیش از آنکه به چیزی یا حقیقتی یا افکار کسی معتقد بشود و حتّا در حین اعتقاد و پس از ترك اعتقاداتش، انسان می ماند. انسان، فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان، محترم و شایسته ی ارجگزاری است. آن سیستم فکری که اجتماع را به کافر و مومن و مترّقی و مُرتجع تقسیم می کند، انسانیّت را تابع عقیده و ایدئولوژی و دین می کند و آزادی و برابری ی حقوقی –انسانی ی افراد بشر را از بین می برد.

ارزش آزادی به گشودگی ی آینده باز بسته است. باز نگاهداشتن راه برای شکل گیری ی امکانات نامنتظره و ناشناس آینده، سرشت آزادیست. آزادی بر نیرویی زنده در انسان استوار است که حاضر می باشد با هر فکری، با هر عقیده ای، با هر نظمی ناشناس و نامنتظره روبرو بشود. وقتی که کسی می گوید فقط یك حقیقت وجود دارد و حقیقت، همان حقیقت من است، همه ی امکانات آینده را نفی می کند.

تصمیم گیری در باره ی اینکه در هر برهه ای از زمان، چه کسی و چه سازمانی با حقیقت تصویر ناپذیر، عینیّت موقت دارد، به وجدان آزاد انسانها باز می گردد. بنابر این هیچ سازمان حکومتی یا سازمان دینی، مالکیّت انحصاری ی حقیقت را ندارد؛ بلکه وجدان آزاد انسان است که حقّ نهایی قضاوت را دارد. تجربه ی زنده ی دین پیدایشی با وجدان انسان، سر –و – کار دارد که می تواند در باره ی حقیقت، قضاوت کند. عمل علیه وجدان آزاد هر کس، ایجاد اکراه می کند.

نبود اکراه در دین، زمانی امکانپذیر است که هیچ سازمان و شریعت مقتدری در اجتماع برای پیروان خود، امتیاز اقتصادی و سیاسی و حقوقی قائل نشود؛ زیرا ارزش هر سازمان و اهرمهای قدرتورزی اش موقعی معلوم می شود که انسانها با وجدان آزاد خویش آن را بپذیرند. وجدان آزاد با شخصیّت اخلاقی و اجتماعی هر کس سر – و – کار دارد. در وجدان، اراده ای آفریننده تصمیم می گیرد و کرداری یا عملی یا واکنشی را بر می گزیند و حقّانیّت به پیدایش و دوام و بالاخره نفی و بُطلان می دهد.

مسئله ی کلیدی ی ما آنست که هم سازمان و قدرت دینی در اجتماع هم حکومت هم سازمانهای سیاسی، تابع آزادی ی وجدان فردی باشند؛ زیرا هر فردی در آزادی ی وجدانش، کرامت و حیثیّت و شرافت شاهنشاهی دارد.

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، در فرهنگ ایرانی، منظور از آزادی، همان خوشباشی است. انسان در آزادی، خوش است یا بر عکس در خوش بودن، احساس آزادی می کند. خوشی نه تنها تری و تازگی و جوانی ی همیشگی و رستاخیز مداوم می باشد؛ بلکه پهناوری ی افقهای فکر نیز هست. خوشی هم، گسترش روان و آگاهبود است، هم، تازگی و جوانشوی ی روحیه ی زیستن.

آزادی، در اصل، گسترده و فراخ شدن گوهر وجودی ی انسان است. آزادی و سر- اندیشه ی [*=ایده*] جوانی، دو بدیل ناگسستنی ی فرهنگ ایرانی هستند. در فرهنگ زنخدایی ایران، خوشی که همان پیدایش و زایش گوهر انسان در اندیشه و گفتار و کردار می باشد، درك آزادی را امکانپذیر می کند. زادن، روند پدیدار شدن آزادی است و به معنای آشکار کردن هر چیزی است که در گوهر انسان، نهفته می باشد. مفهوم خوشبود و آزادی و گوهر خودگستر انسان، همه به هم گره خورده اند. خود شدن و آزاد شدن در روند پیدایش، اوج مهرورزی است. انسان وقتی خوش بزیید، پیکر مهر می شود.

پ)- فردیّت و وجدان

روند شکل گیری ی فردیّت و وجدان زاییده از گوهر خویش در تفکّرات « جمالی »، جای ویژه ی خود را دارد. وی با نگرش به اعماق فرهنگ ایران می گوید جایی که « *سیمرغ* » (*= دین پیدایشی = نیروی آفریننده و پذیرنده در هر انسانی*) هست، آن جا نیز مقدّس هست و کسی حقّ ندارد به آن آسیب بزند و آن را بیازارد. با پذیرش اینکه در ژرف انسان، « *سیمرغ* » هست، این مطلب بیان می شود که ژرف انسان، جائیست که خدا برای خودش برگزیده است.

خدا، در درون تاریك انسان، وطن دارد. بدینسان درون هر انسانی، ساحت مقدّس است و هیچ کسی و قدرتی حقّ ندارد در آن، گام بگذارد و به آن تجاوز کند. وجدان انسان باید آسیب ناپذیر و نیازردنی باشد. واژه ی سینه در فرهنگ و ادب ایرانی در پیوند با همین اسطوره (= بُندَاد)، پیدایش یافته است که عینیّت آزادی ی وجدان فردی را با سینه می نمایاند. (*سینه، همان سئنا = سیمرغ می باشد*)

پشت کردن به هر مرجعی و روآوردن به مرجع درونی (*= وجدان خویشزاییده*) برای دستیابی به معیاری است که هیچ قدرتی نه تنها حقّ تجاوز به آن را ندارد؛ بلکه نمی تواند بر آن، مسلّط شود و در آستانه ی آن از اعتبار نیز می افتد. استوارترین شالوده در فرهنگ ایرانی برای آزادی و فردیّت و حقوق آسیب ناپذیر انسانی و اندازه گذار بودن حکومت و حقوق و دین و فلسفه، انسان است. فردیّت چه در

شخص، چه در یك پدیده *(اندیشه، احساس، سنجه ی اخلاقی)* جنبشی است به سوی استثنائی و بی نظیر شدن در برابر قاعده. هر پدیده ی استثنائی و نادر در اخلاق و حقوق یا اندیشه برای قدرتمداران، خطرناکست؛ زیرا امکان آن را دارد که در برابر قاعده، ایستادگی کند و آن را در هم بشکند.

به دلیل این که استثنا، نیروی جاذبه ی شدید دارد، بسیاری از افراد جامعه و قدرتمندان می کوشند که او را به کُلّی طرد کنند؛ زیرا از نیروی جاذبه ی فوق العاده اش می ترسند. جامعه می کوشد در برابر جنبش فردیّت و یگانه شدن، از فرد، شماره بسازد. انسان را تك (= عددی) و انتزاعی کند. از فرد، رقم ریاضی بسازد. از فرد، مفهومی انتزاعی و کاملا کُلّی بسازد. آن گاه است که همه فردند؛ ولی مساوی. بدینسان با تساوی ریاضی وار همه با هم، فردیّت *(= تکوارگی)* را از همه می گیرد. انسانها، انبوهی از تکهای رقمی می شوند و هیچ استثنایی در بین آنها وجود ندارد.

در فردیّت نمی توان هیچکس را به جای دیگری گذاشت؛ ولی در یك بودن رقمی می توان هر کس را به جای دیگری گذاشت. چه این، چه آن، هیچ فرقی با همدیگر ندارند. بدینسان، فردیّت و استثنائی بودن هر کسی، قربانی می شود. بی اعتنا بودن در میان یکهای رقمی، خطر استثناء در پدیده های اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی را از هر فردی می گیرد. در اصول دین کتابی و ایدئولوژی ی مشترك داشتن و ایمان آوردن به آموزه های عقیدتی، تقلیل دادن فردها به یکهای رقمی گریز ناپذیر است.

با فردیّت، جامعه، قدرت خود را بر فرد به اندازه ی زیادی از دست می دهد. فرد در جاذبه ی فوق العاده اش قدرتی نیرومند می شود. استثناء بودن، جدا شدن از جمع و قاعده نیست؛ بلکه فرد در جامعه، پیدا هست و جامعه را به سوی خویش می کشد. میان فرد و جمع، دو نیروی متّضاد رانش و کشش ایجاد می گردد که رابطه ی فرد و جامعه یا استثناء و قاعده را آگاهمندانه تر می کند.

« جمالی » در ادامه ی بحث خود در باره ی فردیّت و آزادی، سرانجام به این نتیجه می رسد که خود جوشی و خویشزایی ارزشهای کلیدی ی اخلاقی و دینی در هر انسانی را می توان وجدان آفریننده ی فردی خواند که چیزی سوای همان دین پیدایشی نمی باشد و تجسّم گوهر آزادیهای انسانی است و به استقلال و حاکمیّت و نقش اساسی ی فرد در جامعه، شکل می دهد. تجسّم ناب اصل آزادی در بهترین شکل است.

نخستین نقش هر حکومتی، تضمین قانونی و حقوقی ی آزادی *« دین پیدایشی یا وجدان زاییده از گوهر خود »* در برابر هر سازمان و ارگان قدرتورز دیگر است. برترین شاخص شناسایی حقّانیّت هر حکومتی، نقش او برای نگاهبانی کردن از وجدان فردی ی انسانهاست. یکی از ویژگیهای بنیانی ی وجدان فردی، روند معیار آفرینی یا اندازه آفرینی است؛ یعنی برای مسائل حیاتی و انسانی و اجتماعی، معیاری می آفریند که از ژرفای گوهر انسان می جوشد و دُرُست وجدان زاییده از گوهر انسانهاست که در

اگر تراوش معیارها با شریعت و نظام سیاسی یا اجتماعی و حقوقی در تضاد قرار می گیرد و بالاخره وجدان فردی است که شالوده ی فضای دمکراسی ی آزادیخواهانه می باشد و هیچ نظامی بدون موافقت و پذیرش وجدان خویشافریده، امکان پایداری ندارد؛ ولو آنکه در اثر تصادفات تاریخی به قدرت رسیده باشد.

۱۲)- خویشزایی در تاریکی ی خطر آفرین پدیده ها و رویدادها

آگاهبود انسانها از تجربه هایی، متاثّر است که از آغاز شکل گیری ی شخصیّت فردی ی هر انسانی در جهان پدیده ها و رویدادها با آن می زیید. هر فردی برای رسیدن و پی ریزی ی بُنپارهای خویشباشی ی خودش بایستی به تن خویش، دست به تجربه بزند. « جمالی » در این زمینه، اندیشه ها و گفتارهای مفصّلی در کتابهایش مطرح کرده است که شایان پژوهشی جداگانه می باشند. در اینجا دریچه ای بر برخی از مهم ترین باریك اندیشیهای او می گشایم.

وی معتقد است که هر تجربه ی بی واسطه، چون به شدّت، ما را تحت تأثیر قرار می دهد و تا بُن ذهنیّت و روان ما را تکان می دهد و ما را جذب می کند و سرا پای ما را فرا می گیرد، می انگاریم که چنین تجربه ای را بیش از تجربه ی غیر مستقیم و با واسطه در می یابیم؛ ولی وارونه ی این انگاشت در تجربیّات بی واسطه با تاریکی ی شدیدی روبرو هستیم.

ما در بطن واقعیّات تاریخی خفته ایم که بزرگ ترین تجربیّات زندگی ی ما هستند و در تاریکی گسترده اند. واقعیّات، سرا پای ما را فرا گرفته اند و مانند پَر کاه به این سو و آن سو می کشند و می رانند. درك شدّت رانش و کشش از سوی واقعیّات تاریخی در بستر تجربیّات خود، سوای شناخت واقعیّات تاریخی است. ما از بزرگ ترین تجربیّات تاریخی که در زندگیمان رخ می دهد، هیچ شناختی نداریم؛ در حالی که از آنها مستقیم ترین تجربیّات خود را داریم.

دانش و معرفت، مرحله ی بیدار شدنست؛ یعنی مرحله ی پدیدار و نمودار شدن چیزیست که در تجربیّات، نهفته است. تمام تجربیّات عمیق ما، تاریك هستند و با زُدودن تاریکی از هر تجربه ی تاریخی هست که تجربه برای ما سودمند می شود؛ و گر نه تجربیّات تاریخی ی ما به خودی ی خود، هیچگاه آیینه ی عبرت نیستند. زُدودن تاریکی از تجربیّات تاریخی، نفی تجربیّات تاریخی نیست؛ بلکه زائیدن چیزی است که در تخمه ی تجربیّات ما پرورده شده است.

الف)- روند تجربه کردن و پدیده ی شگفتی

مهم ترین بدیلهایی که آگاهبود انسان را می سازند، تجربه های مستقیم خود انسان از پدیده ها و رویدادها هستند؛ ولی کسب آگاهبودی که بر شالوده ی تجربیّات زنده ی خود انسان استوار باشد به دلیری و گستاخ بودن و آزمونهای فردی باز بسته است.

در این باره، « جمالی » استدلال می کند چیزی را که همه بیشتر می خواهند، ما نیز می خواهیم و چیزی که ما خودمان می توانیم باشیم به جُست - و - جو و کشف خویشتن نیاز دارد. خود را باید در

تاریکیها جُست. راه مستقیم و روشن و مشخّصی به سوی خود نیست. ما با کشف توانایی‌های مجهول خود، چیزهایی می توانیم بخواهیم و چیزهایی خواهیم خواست که سوای چیزهایست که اکنون در تابعیّت کردن از اجتماع انسانها می خواهیم. ما باید صدها بار، خود را از نو بیازماییم تا کشف کنیم که « *چه چیزهایی* » می توانیم بشویم یا باشیم تا بر آن شویم که آن چیزها را بخواهیم و هدف خود را برگزینیم.

زندگی کردن، ماجرا خواهی و نو - به - نو آزمودن و خویشازمایی است. ما در هر آزمودنی به اوج زندگی می رسیم. نخستین ماجرا جویی آزمون، زندگی کردن در خطرها می باشد تا تجربه ی حقیقت، تازه و اصیل باشد. تجربیّات بی واسطه ی ما، همان تجربیّات ناگهانی و تصادفی و غیر عادی و آنی هستند که در مقایسه با پهنای دامنه ی تجربیّات عادی و مکرّر ما بسیار کم شمارند. انسان از راه پدیده ها به تجربیّات مستقیم و بی واسطه می رسد:

۱- انسان می تواند خودش باشد. خود بودن در عین خود بودن، یکنواختی و پایداری ی خود را دارد. بنابر این، گاه به گاه و ناگهان انسان بدان می گراید که سوای خود یکنواخت و عادّی بشود. گاه به گاه و ناگهان دیگری شدن یا به اصطلاح، نقش دیگری را ایفا کردن، تجربه های مستقیم فراهم می آورد. ۲ - ناگهان به شگفت افتادن، یکی از راههایی است که می توان تجربه ی بی واسطه کرد. در شگفتی، ما ناگهان با تجربه ای غیر عادّی و فوق العاده روبرو می شویم که به کلّی با تجربیّات و معرفتهای ما بیگانه است. شگفتها گوناگونند:

الف) - شگفت فروماننده ب) - شگفت رشک زا پ) - شگفت همانند گرا ت) - شگفت کنجکاو کننده و فهمخواه ث) - شگفت سرگرم کننده.

در شگفتی که حسّ فرو ماندگی می آورد، انسان، حسّ ناتوانی می کند و آن را اعجاز می خواند. در این گونه شگفتی، ایمان پیدا می شود و حالت پرستش پیش می آید و انسان، وجود خود را به دیگری می سپارد. در شگفتی که رشک، انگیخته می شود، انسان، ناتوانی ی خود را در رویارویی با پدیده ای حسّ می کند که کاری فراتر از توان ما کرده است. دیگر آنکه شگفتی که نیروهای انسان را بسیج می کند تا انسان، همانند آن شگفتگر یا کار شگفت انگیزی که کرده است، خود را با او یا با یکی از کارهایش عینیّت بدهد. چنین شگفتی، شگفت همانند گرا می باشد و بالاخره شگفتیهایی هستند که انسان را از ملالت کارهای یکنواخت و تکراری ی روزانه بیرون می آورند و انسان را سرگرم می کنند. همه ی این شگفتیها، دامنه ی تجربیّات مستقیم انسان را کم و بیش می نمایانند.

ما در اشتباه کردن و فریب خوردن با تجربیّات بی واسطه روبرو می شویم. با این تفاوت که اشتباه کردن، ما را با تجربه ی مستقیم و بی میانجی در اندیشیدن آشنا می کند؛ ولی فریب خوردن، تجربه ی مستقیم وجودیست و با سراسر وجود انسان، سر - و - کار دارد. هم تجربه کردن از اشتباه هم تجربه از فریب خوردگی، ما را به تجربه های انگیزنده می رسانند.

حقیقت فقط یك آن با گفته ای یا پدیده ای یا کسی، عینیّت دارد و اگر بیش از یك آن ادامه یابد، انسان، فریب می خورد. آرزوی اینکه انسان، حقیقت را به طور همیشگی داشته باشد، او را بدان گرایش می دهد که عینیّت آنی و ناگهانی و تصادفی را دوام ببخشد و پایدار کند و تا جایی که ممکن است برای واقعیّت دادن به ایده آل خود، عینیّت خود را با حقیقت، پایدار کند؛ امّا از همان آنی که عینیّت، پایان می یابد، فریب نیز آغاز می شود. هر انسانی، زمانی دراز در دام فریب می ماند و برای مدّتی طولانی، چیزی را حقیقت می داند که فقط یك آن با حقیقت، انطباق داشته است. آن گاه است که به طور ناگهانی از درك فریب خوردگی به لرزه می افتد.

دامنه ی دیگر تجربیّات مستقیم، در قهقهه و نیشخند پدیدار می شود. تجربه ی ناگهانی ی تضاد، سراسر موانعی را با قهقهه فرو می شکنند که انسان را به جدّ گرفتن و جدّ دانستن آنها وا می دارند. « *طنزهای سقراط* »، نمایانگر خشم و نومیدی و شگفتی در تجربه های آنی و ناگهانی هستند. دامنه ی دیگر، تجربیّات مستقیم، تجربه ی دَردیست که ناگهان سراسر انسان را به لرزه بیندازد؛ و گر نه درد، یك تجربه ی عادّی و روزانه و مکرّر هر انسانی است.

دردی که تجربه اش، ناگهان سراسر انسان را فرا می گیرد، پیشامدهای سوگمند *(= تراژیك)* هستند که در پهلوانان متجسّم می شوند. بدین معنا که ارزشهای متّضادی با هم گلاویز می شوند و انسان، راه گریزی از آن ندارد و دردی هستند چاره ناپذیر؛ زیرا نه آنها را می توان با هم آشتی داد یا آمیخت نه می توان رها کرد یا بر آنها چیره شد و ارزش دیگری جای آنها گذاشت. این پنج گونه تجربه های مستقیم، همه انگیزنده اند و انسانها را برای به خود آمدن می انگیزند؛ طوری که انسان از این انگیخته ها به خود می آید و از خود، آگاه می شود.

پ)– در جُست – و – جوی معنای زندگی

شاید شگفت انگیزترین پدیده ای که در این جهان، پدیدار شده است، خود زندگی باشد؛ زیرا راز آمیزترین مسئله ای است که بشر با آن درگیر است و از آغاز زایش تا مرگروزش با جلوه های گوناگون و به غایت متّضادش کلنجار می رود. اساسی ترین مقوله ای که در مسئله ی زندگی، بسیاری از انسانها را به اندیشیدن و شگفتی می افکند، معنای آن است.

« جمالی » در پرداختن به مسئله ی زندگی، با نگرش به بُنمایه های فرهنگ ایرانی می گوید زندگی، معمّای مجهولیست که جُست – و – جوی معنایش، زیستن را پر حرکت و نشاط می کند. مجهول بودن و معمّایی بودن بدین معناست که همه ی مردم را به جنبش و کنکاش می گمارد و آزادی را بارور می کند. ویژگی ی معمّا بودن زندگی، ما را به گمان بردن اینکه معنا چه می تواند باشد، به جُست – و –

جو و حرکت و خطر آزمایی سوق می دهد؛ زیرا جویندگی، نشاط آور است. گمان و معمّا، همراه یکدیگر هستند.

آن که زندگی و تاریخ، برایش معمّاست، پیوسته در گمان، زندگی می کند. گمان، بیان گم بودن انسان در چیزی است. انسان با گمان بردن در معمّای زندگی یا در تاریخ، گم می شود و وقتی از کورمالی در تاریکیها، نشاطی نیافت حسّ گمشدگی، او را می آزارد. گم بودن در تاریکیها و خویشازمایی که نیاز یك نیرومند را برمی آورد، اکنون شوم و مکروه شده است و کسی نمی تواند تاب آن را بیاورد. همه از رفتن به هفتخان [= *هر دو شیوه ی نگارشی ی هفتخوان و هفتخان، از لحاظ تفکّر اسطوره (= بُنداد) ای درست اندیشیده شده اند.*] خویشازمایی می گریزند. به همین دلیل، دانستن معنای زندگی (علم مطلق داشتن به آن) در فرهنگ ایرانی بیانگر سستی جان است.

« جمالی » می اندیشد که انسان در میان تجربیّات پهناورش، در میان انبوه اتّفاقات اجتماع، در میان امکانات معانی که می تواند به زندگی و تاریخ بدهد یا گمان ببرد؛ یعنی در زندگی و در تاریخ و در جهان، گم می شود. ما در خطرات زندگیست که خود را می آزماییم تا آگاهیهای بیشتر و روشن تری در باره ی گوهر خود به چنگ آوریم و از تاریکیهایی که هر روز در خود می آفرینیم، برون رویم و گوهر خود را پدیدار کنیم.

گمان اینکه زندگی و تاریخ و جهان، چه معنا یا چه معناهایی می توانند داشته باشند با ارزش تر از آنست که چه معنایی دارند. پیوند انسان با زندگیش، با تاریخ، با جهان، موقعی ممکن است که انسان از راه گمان در جُست -و -جوی معنایشان باشد. در جُست -و -جو، انسان، جسارت می کند که دل را به دریا بزند و خود را به خطر افکند.

هر آزمونی، خود را به خطر افکندن و در تاریکی، گم شدن است. انسان جوینده از گمشدگی در تاریکی، نشاط دارد. او در گم شدن، خود را می یابد. جوینده، یابنده است. در گمشدگی، در تاریکی ی راه، او بیشتر خود را می یابد. در انداختن خود به خطرها، در ناآزموده ها، در گمانها، در تنگیها، در تصادفات، در مجهولات، خود را می یابد. خود را گشوده تر، پدیدارتر، شادتر می یابد و می توان هنرهای خود را و بالاخره خود را شناخت. به همین دلیل، اندیشیدن، جُستن در تاریکی رویدادها، جُستن در گمانها و مجهولات، جُستن در نا آزموده ها و آزمودن آنهاست. اندیشیدن، خود را به خطر انداختن و فرو رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و فلسفه های آلتی است. در فرهنگ ایرانی، جُست -و -جو به ماجرا جویی و عیّاری نیاز دارد.

انسان در گوهر خود، هنرها و افکار و احساس و خیالاتی دارد که ناگهان با تمام نیرو از وجود او فوران می کنند و به گرد خود، پراکنده و پاشیده می شوند. بسیاری از ویژگیهای زندگی و فرهنگ ایرانیان را می توان از راه سر- اندیشه ی [= ایده] آتشفشان بودن انسان فهمید. جانفشانی که بیان فوران زندگی و آتشفشانی شدن جان می باشد، متأسّفانه فقط به معنای وارونه اش در اذهان به جا مانده

است؛ یعنی به معنای خود را نابود کردن. در حالی که جانفشانی، نشان اوج آفرینندگی ی زندگی می باشد. بازی و خطر جویی و خویشازمایی و مهر ورزی و آواز و سرود و دست افشانی و پایکوبی و زیبایی، چهره های گوناگون برون افشاندن جان هستند. جانفشانی، خویشزایی آگاهبود فردی است.

« جمالی » می اندیشد که انسان، یك معمّاست که با پرسیدن، لایه های روانش، ژرف تر و تاریك تر می شوند. خود در هر هفتخانی، جُستنی است. پهلوان جوینده باید در راه معرفت بیازماید که خطر پنهان بودن دروغ و آزار در زیر همه ی نیکیها و حقایق و ایده آلها و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها هست.

بسیارند کسانی که در ارگانهای حکومت به نام نگاهبانی کردن از زندگی انسان، آزار زندگی را می خواهند و به نام «فرّ»، زور و آزار را به کار می برند تا حکومت خود را محافظت کنند. رسالت هر پهلوان جوینده ای، یافتن و آشکار کردن دروغها از زیر سایه ی حقایق است. دریافتن و آشکار کردن ستم از زیر سایه ی داد، خفقان و بندگی از زیر سایه ی آزادی، غارتگری و یغما از زیر سایه ی استقلال و آبادانی.

بر شالوده ی تفکرات « جمالی »، آزمایش کردن، بیان غنای وجود انسان است. انسان نیرومند، خویشازماست. آزمایش کردن به تن خویش، سرچشمه ی همه ی آزمایشگریهاست. کسی که هر چیزی را می آزماید، نشاط و لبریزی ی خود را باز می یابد. آزمودن نه به معنای امتحان کردن؛ بلکه به معنای دامنه های زندگی را یك فضای آزمایشگری به حساب آوردن است.

آزمودن، بازی کردن با هر چیزی است تا بتوان امکانات نهفته در آن را کم کم جُست و یافت. ملّت در آزمایشها، اشتباه می کند و فریب می خورد و از راه اشتباهات و فریبهاست که به معرفت سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی می رسد. هر نیرومندی، خود را می آزماید تا چیزی را بشناسد و بیابد که در خود، نهفته دارد. حقّ به خود آزمایی، بزرگترین آزادیهاست. انسان در درون تخمه ی وجودش، پوشیده و ناگسترده هست و در خود آزماییهاست که می تواند گوهر خود را بگسترد و پدیدار کند. به همین سبب، خویشازمایی از نظر « جمالی » به « خویش – چشمی » باز بسته است.

دیدن، آزمودن است. در تاریکی، دیدن، دل به خطر دادن است؛ زیرا روزگار که همان زمان باشد، به رویدادهای مجهول و نامنتظره و ناگهانی، آبستن است و برخورد با آنچه مجهول و بیگانه و نو است، بسیار خطرناك می باشد. دلیری به معنای نشاط در آزمودن است. دیدن در تاریکی، روند آزمودن است و با آزمودن در تاریکی می توان راه را یافت و کسی دلیر است که می آزماید؛ یعنی با چشمی می بیند که قادر است در تاریکی، گام بردارد و پیش پای خودش نور بیندازد. دانستن و دیدن، آزمودنست.

بینش در فرهنگ ایرانی بر آزمایش کردن در تاریکی استوار است. تنها آموزگار هر کسی، نگریستن با چشمان خود در تاریکیهای زمان است؛ نه با عینك ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهاننگری ی عقیدتی. بینش حقیقی، بینشی است که خود انسان با تجربیّات مستقیم با آزمودن در تاریکی رویدادها به

دست می آورد؛ نه در یاد گرفتن پندها و نصایح و معرفتها از دیگران. «*حقیقت و بینش، پیامد سه فروزه می باشند : ۱ – خرد ۲ – دلیری ۳ – مهر*».

نه بینش (*= خرد*) بدون دلیری و مهر، ارزش و اعتبار انسانی دارد نه دلیری بدون خرد و مهر، ارزش پذیرندگی دارد نه مهر بدون خرد و دلیری، راه به جایی می برد. درك مسئله ی معرفت و دین پیدایشی فقط از راه مهر و دلیری امکانپذیر است که همان خطر کردن در آزمون مستقیم می باشد. کسی که می جوید، خودش می جوید و هر گونه میانجی را از میان بر می دارد.

جُست – و – جو، جنبشی است به سوی بی میانجی شدن. تجربه ای، ناگهان و به تصادف ما را به شگفت می اندازد و شگفتی، سراسر روان ما را فرا می گیرد. در جنبشی که با شگفتی، آغاز می شود رابطه ای بی میانجی پیدا می شود. هر پهلوان خویشاندیش باید کردارهای خود را بر تجربیّات بی میانجی اش استوار کند. جُست – و – جو با سراسر قوای فردی و گوهری ی خود، بدون هیچگونه باری بر دوش در پی تجربه ی تصادفی می افتد که ما را به شگفت می آورد و جذب می کند.

کشف و جُست – و – جوی حقیقت، رسیدن به معرفتهای گریزنده و نادر و مسئله ی برخورد با تجربه ای وحشی و رَمَنده است. انسان آزماینده باید آماده و گشوده فکر برای برخورد با ناگهانیها باشد و خطر درد بردن را بپذیرد. هر کار نیکی نیز تکرار یك آغاز است. کارهای نیك و ژرف، هر بار که تکرار شوند، با خطر آفرینی رویا رویند و واقعیّت دادن به آنها در زمانهای گوناگون، آزمایشی تازه از کشف گوهر خویش است. از این لحاظ است که آزمودن در فرهنگ ایرانی، بسیار ستوده و شایان ارج می باشد؛ زیرا برترین آرمانهای فرهنگ کشور آرایی ایران که «*مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی*» باشند در تاریخ ایران، هنگام واقعیّت یافتن و پدیدار شدن، با شکست رویارو شده اند؛ ولی شکستها هیچگاه سبب ناامیدی و پشت پا زدن ملّت ایران به آرمانهایش نبوده است و نیز نخواهد بود. دُرُست، شکستها، مایه ی انگیختگی تازه به تازه و از نو آغاز کردن و از نو خطر کردن ملّت می شود.

ایرانی تا رسیدن و واقعیّت پذیر شدن آرمانهایش هر حکومتی را می آزماید و به محك می زند؛ زیرا خطر نکردن از بهر دوباره آزمودن، سبب می شود که هیچکس به دنبال آرمانها و غایات اجتماعی نرود. داشتن آرمانهای «*مهر و داد و راستی و جوانمرد*» با تلاش برای تغییر دادن ذهنیّت خود و اجتماع، متلازم هستند. ایرانی، هزاره هاست که بر سر این آرمانها پا می فشارد و ایستاده است؛ زیرا نشانه هایی هستند از گوهر راستمنشی و نیرومندی ی او.

«جمالی» بر این اندیشه است که ایرانی باید در آزمودن و انگیخته شدن از رویدادهای نا آشنا و غریب، گشوده فکر و راستمنش باشد؛ زیرا رویداد خارجی نه تنها انسان گشوده فکر را زاینده و آفریننده می کند؛ بلکه هر چقدر هم بزرگ و موثر و خطرناك باشد فقط انگیزه ی باروری ی انسان می ماند و اهمیّتی بیش از انگیزه، پیدا نمی کند. رویداد خارجی، هنگامی بیم انگیز می شود که انسان، نیروی باروری و خود زایی را از دست داده باشد

۱۳)- همآوازی ی دین پیدایشی با خدایی که رامشگر است.

دین، یك پدیده ی انسانی است و ریشه ی بسیار قوی و تأثیر گذاری بر سرشت انسان دارد. چنین پدیده ای، ویژگیهای مختصّ به خود را دارد که از جامعه ای به جامعه ی دیگر فرق می کند. پدیده ی دین در فرهنگ ایرانی، پیدایشی می باشد و از گوهر انسان، برون تراویده می شود؛ در حالیکه در برخی فرهنگها و تمدّنهای دیگر، دین را آموزه ای می دانند که انسان باید به آن ایمان بیاورد و از راه عمل کردن به فتواها و پیشنویسها و اصول آن با خالق خود (بویژه در ادیان کتابی سامی)، آشتی کند و از او، طلب آمرزش گناهی را کند که علیه اراده ی خالق، مرتکب شده است.

مسئله ی پیدایشی بودن دین در فرهنگ ایرانی با ادّعای فطری بودن دین در اسلام، کوچك ترین ارتباطی ندارد. تفاوتهای این دو مسئله را در رساله ای جداگانه باید باز شکافت. دیگر آنکه مسئله ی خلقت در تورات و عهد جدید و قرآن با مسئله ی آفرینش در فرهنگ ایرانی بسیار متفاوت و ناهمساز با یکدیگر هستند. مسئله ی آفرینش در فرهنگ ایرانی با روند زایش و پیدایش به هم سرشته اند که با خلقت در ادیان سامی، همخوانی ندارد.

« جمالی »، کوشش کرده است که در تفکّرات خویش، ویژگیهای دین پیدایشی را در فرهنگ ایرانی به خصوص در رویارویی با اسلام نشان بدهد. در شناخت دین، بسیاری از شباهتهای ظاهری و همانند، انسان را فریب می دهند؛ ولی « جمالی » با ظرافتی خاصّ، تفاوت بسیار شگرف ادیان سامی را با دین پیدایشی در فرهنگ ایرانی به رغم ناباوری ی ما برجسته و آشکار کرده است.

وی می گوید ویژگی ی دین پیدایشی، پیوند دادن است. دین پیدایشی، حقیقتی است از هم پاره نشدنی که در اختیار و تصرّف هیچکس و هیچ حزب و سازمان و گروه قرار نمی گیرد؛ زیرا تار – و – پودیست که به هم، بافته شده است و طبعا نظم و همبستگی ی اضداد در آن ضروری می باشد.

گوهر دین پیدایشی، پیوند دهی ی اضداد است. جشن گرفتن و برابر سازی و مهر زایی در بین همه ی اضداد می باشد. او نیروئیست که جان و زندگی را در اثر پیوند دادن، پدید می آورد. دین پیدایشی و معرفت به آن، داشتن چشمیست که در تاریکی ی رویدادها و وقایع اجتماعی و جهانی می تواند ریزترین چیزها را تشخیص بدهد و به هنگام، واکنش نشان بدهد.

دین مردمی که همان « دین سیمرغی – بهرامی » باشد، دین مردم ایران در برابر مقتدران شریعتمدار و سیاستباز و سود جو و زورگو بوده است و بر همه ی مذاهب چه در ایران، ریشه گرفته باشند چه به ایران آمده باشند، پیروز شده است. دین پیدایشی با سیمرغ، پیوندی ناگسستنی دارد؛ زیرا سیمرغ به یاری بانگ و آواز و مهر، پیکار می کند. او ترانه و آوازی است که به آفرینش، جادو می کند و مانند آذرخش و تندر می زند.

دین پیدایشی، پدیده ای است که با سرشاریها و طبعا با جشنها پیوند دارد و همه ی پدیده ها و قوای انسانی و طبیعت که چهره ی لبریزیها و سرشاریها باشند در جشنها به هم گره می خورند. مهر و مستی و بهار و آتش و رقص و آواز و ترانه، چهره های سرشاری در انسان و طبیعت هستند. دین پیدایشی، پیوند میان سرشاریهای انسان با سرشاریهای طبیعت یا به عبارت دیگر، بر پایی ی جشنها و شیوه ی زندگی کردن در جشن یا جشن ساختن سراسر زندگی است.

در دین پیدایشی، انسان، پیوند سرشاریهای خود را با سرشاریهای جهان می یابد. انسان در دین پیدایشی، پیوند خود را با آتش، با رقص، با آواز و موسیقی، با زن با مستی و شراب و نیز با سایر افشره های مستی آور و انگیزنده با بهار (نوروز) می بیند و درك می کند. دین پیدایشی، حسّ غنای انسان در گیتی می باشد. دیگر اینکه دین پیدایشی، مهرورزی است که از گوهر خود انسان می جوشد. روشنایی و بینشی است که مستقیم از چشم خود انسان بر می خیزد و خود چشم می تواند مستقیم به کمك روشنایی خودش ببیند. چشم خورشیدگونه یا به عبارت دیگر، معرفت خود جوش با دین پیدایشی، عینیّت داده می شود و نشانگر آنست که خدا، سرچشمگی ی انسان را در اندیشیدن و خواستن، اوج هستی ی انسان می داند.

بر شالوده ی اندیشه های « جمالی »، خدا و انسان، هر دو، تخمه اند. هر دو اصیلند و مسئله ی هر دو، پیدایش خودشان است. خوشی ی انسان در خود شدن یا در پیدایش گوهر و در چگونگی ی روند پیدایشش هست. (خدا در فرهنگ ایرانیان، شخصواره نیست بلکه اصل خویشافرینی هست) خوشی در عمل کردن و اندیشیدن و گفتن و مهر ورزیدن و دادگری است. هر کسی، راه پیدایش خودش را در آزمایش می جوید. خدا و انسان با هم، خود گمشده شان را در همدیگر می یابند. آنچه را که انسان، گم کرده است در خداست. در کلّ هستی است و کلّ هستی (= خدا) آنچه را گم کرده در انسان است. خدا به شیوه ی خود در انسان، پدیدار می شود؛ نه آنکه امر بدهد. انسان نیز به شیوه ی خودش در خدا، پدیدار می شود. خدا با پیدایش خود در گوهر انسان، زندگی می کند و انسان در پیدایش خود در گوهر خدا، زندگی می کند. همانسان، زندگی ی اجتماعی، چیزی جز پدیدار شدن یکی در دیگری نیست. تو در من، پیدایش می یابی و من در تو. تو در من زندگی می کنی و من در تو. هیچکس نمی تواند در خودش و برای خودش زندگی کند. تو وقتی در من پیدایش می یابی، جزئی از خدا هستی و من وقتی در تو پیدایش می یابم، جزئی از خدا هستم.

تجربه ی دین پیدایشی، آتشسان است. صورتی است که در آن می شود با کورمالی و گمانزنی، بهترین حقیقت را جُست – و – جو کرد. به همین دلیل، تجربیّات دینی در عبارتها و کلمات ثابت، صورت پیدا نمی کنند. سر فراز بودن برای انسان از دیدگاه فرهنگ ایرانی، نهاد انسان است. انسان باید سر بیافرازد و ببالد تا انسان بشود. خدا و انسان، هر دو، پهلوان هستند که در صف نبردی آفرینشگرانه با

اهریمن دست در دست یکدیگر می رزمند. خدا در فرهنگ ایرانی، نخستین پهلوان در میان پهلوانان (مردم) است که از سوی آنها به *نام « نخست – پهلوان »*، برگزیده شده است.

الف)- خدا و تجربه ی دینی

« جمالی » در بازشکافی ی مفهوم خدا در فرهنگ ایرانی به رگه هایی عمیق، اشاره می کند که اندیشیدن در باره ی آنها، بزرگ ترین خیزابهای فکری و اجتماعی را به وجود خواهد آورد. وی می گوید خدا، آواز قدسی و ترانه ی افسونگر با واژه هایی آهنگدار است. خدا، تندیس رامشگری و واژه است که با هم آمیخته هستند. او شعر است. گوهر خدا آمیخته ای از آهنگ و واژه است. ترانه ای است که همه ی گیتی را پدیدار می کند و جان را می پرورد و طبعا آواز و آهنگ از مهری برمی خیزد که همه را می انگیزد و مست می کند و به زندگی افسون می کند و به امر دادن و قدرت ورزیدن و ترساندن نیازی ندارد. خدا، جمع ترانه و آواز و موسیقی و باده گساری است.

دین پیدایشی، همین محسوس کردن معمّایی بودن مناسبات جهان و زندگی و انسان و خدا با یکدیگراست؛ نه آموختن معرفت و آموزه ای نزد رسولی خاصّ. تجربه ی دین پیدایشی، یك تجربه ی ژرف فردیست که در اثر یك رویداد ناگهانی در گوهر انسان، برق می زند و سرا پای انسان را به جوش می آورد و دست آخر به یك ایده، تحوّل می یابد. خدا برای ایرانی، ابری می باشد که در ذات خود، آذرخش دارد یا آبی است که در خود، درخشش و گرمی دارد؛ زیرا نم گرم می باشد. ایرانی از راه این نماد، تجربه ی دین پیدایشی خود را دارد.

سرچشمه ی دین پیدایشی، همان *« سیمرغ »* یا به سخنی *دُرُست تر، « سئنا »* است. دین پیدایشی، بینش زنده و پویای ویژه ایست که هر کسی می تواند داشته باشد. بُن تجربه ی دین پیدایشی، نیروی بینش آفرینی است که در نهاد هر چشمی هست. خدا و دین پیدایشی، یك تجربه ی خود جوش همگانی است که همه با هم دارند. تجربه ی دین پیدایشی از تجربه ی پیوند و مهر و همبستگی ی اجتماعی جدا ناپذیر است.

دین پیدایشی در فرهنگ ایرانی بیانگر سرچشمه بودن انسان و اصالت و خود جوش بودن او می باشد. در حقیقت، تجربه ی تخمه ای بودن انسان است. بدین معنا که اجتماع انسانی می تواند از تخمیرات درونی ی عناصر متّضاد روانی و عاطفی ی خود، بی واسطه ی دیگری و بدون نیاز به وجود دیگری خود را بیافریند و بزاید. روند زائیده شدن و آفرینش، روند آزادی بوده است. انسان با زائیدن آگاهبود خود، به خود نیز می آید و خود می شود.

خدا، تصویر به خود آیی هر ملّت یا قوم یا جامعه می باشد. تجربه ی دین پیدایشی، تجربه ی آزادی است. آفرینش فرهنگی، روند آزاد شدن از اسارتهای فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی

هر ملّت است. تجربه ی قداست دینی، پیوندی از دو احساس متّضاد با هم است. یکی حسّ ترس و دیگری حسّ مهر را می پرورد. از این نظر، جشن در فرهنگ ایرانی با دین و تجربه ی دینی سر –و –کار دارد.

بافت دین پیدایشی و تجربه ی دینی است که فرهنگ و آگاهبود هر ملّتی را مشخّص و متعیّن می کند. در تجربه ی دینی، چیزی تصویر می شود که مفهوم ناپذیر است و هر تصویری، تأویلات زیاد دارد. گوهر بنیانی ی دین در تشبیهات و تمثیلات است که نشانگر تصویر ناپذیری ی خدا و حقیقت هستند. تقلیل ناپذیری ی صورت به مفهوم، گوهر تجربه ی دین پیدایشی است. دین پیدایشی، وجدان زنده ی فردی می باشد که سرچشمه ی آفرینندگی در انسان است. روند بینایی چشم در تاریکیهاست و با پدیده هایی سر –و –کار دارد که تندر آسا می گذرند و به سختی می توان آنها را شناخت و دید. دین پیدایشی، پدیده ایست انسانی و بسیار پیچیده. تجربیّات گوهری ی دین پیدایشی، تجربیّاتی هستند که به دشواری، عبارت پذیرند یا حتّا بهتر بگوییم، تصویر ناپذیرند؛ یعنی واقعیّتی متغیّر و گریزنده از دامنه ی مفاهیم عقلی می باشند.

بر شالوده ی دیدگاههای « جمالی »، انسان در فردیّتش، تصویر خداست. گوهر فردیّت انسان که بیان کرامت و شرافتی است که شالوده ی حقوق اساسی می باشد مانند ارزشهای اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی بر فراز پدیده های دینی قرار دارد. فرد انسان، تصویر خداست و خدا، نماد آزادی و استقلال است و گوهرش باید گزند ناپذیر بماند. تجربه ی دین پیدایشی بیش از لحظه ای نمی پاید و تندر آسا در آگاهبود می درخشد و ناپدید می شود.

خدا، در اوج تجربه ی دینی، در نخستین عمل آفرینش، زایش انسان را بر پایه ی تساوی ی تصویری خود با او می گذارد؛ یعنی از انسان، استقلال و آزادی ی فردی می خواهد؛ نه عبودیّت و بندگی؛ زیرا هسته ی گوهری ی او را چیزی خدا گونه می شمارد. انسان، طبق اساسی ترین تجربه ی دینی ی خود باید خودش بر خودش حکومت کند.

دیگر اینکه دین پیدایشی، یك روند خود جوش در گوهر انسان است. معرفتی نیست که انسان، آن را نزد کسی فرا گیرد و بیاموزد؛ بلکه از گوهر خود انسان، از چشم خورشید گونه ی انسان می جوشد. معرفتی است که از ژرف تاریك خود انسان بیرون می تراود. چنین آفرینندگی ی وجدانی، بیانگر آزادی ی شخصی است؛ یعنی یقینی است که از خود انسان، فَوَران می کند و در چنبره ی بُغرنجهای اجتماعی، یاور انسان است. در دین پیدایشی، هیچگونه خشمی نیست و انسان دیندار، انتقامجو نمی باشد.

« جمالی » در بازگستری ی مفهوم دین پیدایشی، استدلال می کند که شنیدن آهنگ زمزمه های *« سیمرغ گسترده پَر »* در درون خود، دین پیدایشی نام دارد. خدا برای ایرانی به معنای سرود یا آمیزش موسیقی و کلمه است. ایرانی، خدا را به شکل *« انسان – حیوان »*، مجسّم نمی کند؛ بلکه به شکل انتزاعی ی موسیقی و کلمه می انگارد و می اندیشد. خدا، موسیقی و کلمه یا نخستین سرود زندگی است. عینیّت

دادن گوهر خدا با موسیقی، ماهیت آفرینش و نظم اجتماعی و اخلاقی و نظم کیهانی و طبیعت و بالاخره بافت درونی ی سوائق و احساس و اندیشه های انسان را متعیّن می کند. گوهر درونی ی انسان، آفریده از موسیقی و سرود و ترانه و مستی است.

مسئله ی انسان، آزادیخواهی و گسترش خواهی ی او و از بهر آباد سازی ی گیتی است. انسان به دلیل آباد سازی و شهرسازی به تنگی، دچار می شود و بدینسان به اندیشه ی فراخسازی ی مکرّر گیتی می افتد؛ در نتیجه، گذشتن از مرز گیتی و فراسوی مرز جهان موجود رفتن، برترین مسئله می شود.

مسئله ی انسان، تغییر دادن گیتی با آفریدن مرزهای جدید است. انسان در فرهنگ ایرانی برای گشودن دنیای تنگ، نی می نوازد تا خدا را به آبستنی بیانگیزد و او را بگشاید. با خود گشایی خدا، راه حلّ تنگنا پیدایش می یابد. انسان، خدا را با نوای نی به پیدایش و آفرینش و گشایش، آبستن می کند. انسان، خدا را بار دار می کند و خدا از نوای خوشاهنگ انسان، خود را می گشاید و گشایش خدا، گشایش زمین و آزادی و پیشرفت است.

این خدا همان گیتی است، همان جانهای گیاهان و جانوران و انسانهاست و تنها با نوازش آهنگ نی است که امکان گسترش دارند. نوای موسیقی، بیان راه حلّ تنگناهای انسانی، بدون کاربرد زور و قدرت و امر و تهدید است. در اینجا خدایان و انسانها به موازات هم از خدایان برگزیده و انسانهای برگزیده، انجمن رایزنی فراهم می آورند تا در باره ی مسائل، رأی بزنند. نوای نی، پیوندی مستقیم با رایزنی و همفکری ی انجمن برگزیدگان دارد.

پیوند میان خدا و انسان، پیوند انگیزنده و گسترنده است. دین پیدایشی و معرفت سیمرغی، چیزی جز زایش مردم در رویارویی با تنگناهایی نیست که خودشان ایجاد می کنند. انسان مسئله آفرین، خودش راه حلّ مسئله اش را می یابد و آنهم در اثر انگیخته شدن از نوای نی که به کمك آن،گوهر خود را می گشاید و با گشودگی ی گوهر خود، مسائلش از میان برداشته می شوند.

ما می توانیم در اینجا رابطه ی گوهری ی موسیقی را با سیاست و بحرانهای اجتماعی و مسائل تنش زا و جنجال برانگیز سیاسی بیابیم. موسیقی نه تنها با همخوانی ی ویژگیهای انسانی و اجتماعی سر – و – کار دارد؛ بلکه با حلّ بحرانها و با گسترش جهان و شهر نشینی و همچنین با نو آفرینی و با گذشتن از مرزهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی نیز پیوند دارد.

ب)– خدا و پیوند او با موسیقی و جشنها

ایرانیان، هزاره ها در آهنگها و ترانه های شورانگیز، خدا را با تمام وجود، احساس می کردند و در کنار و همگام با او، رامشگری می کردند؛ زیرا خدا برای ایرانی، آهنگی است که سرودهای زندگی را با او، همنوایی می کند. به دلیل آنکه گوهر خدا، موسیقی است، در نتیجه، آواز خواندن و سرودن و

نواختن ابزار رامشگری، همخوانی و همنوایی و همسُرایی با خداست. چنین کاری، مقدّس است. روند عینیّت یافتن با خدا در فرهنگ ایرانی موسیقی و رامشگری می باشد.

از این جاست که می توان قداست جشنها را دریافت. برای اینکه جشن به معنای سرود است. گرد هم آمدن و با هم نواختن و سرود خواندن، خدا شدن است. قداست یافتن است، دین ورزیدنست. از دیدگاه « جمالی »، در ژرف تاریك هر انسانی، سیمرغی هست که با آفرینش نو به نو پدیده ها، همپاست و نام این نیروی زایندگی ی پایدار و پیوند دهنده، *« دین »* می باشد.

دین پیدایشی، نماد اوج زیبایی درونی است. دین پیدایشی و زیبایی از هم جدا ناپذیرند. دین پیدایشی، ذاتش زیبائیست و با زیبائی اش هست که جاذبه دارد. دین پیدایشی، مصوّر شدن گوهر زیبای انسان است. دین پیدایشی، روند زایمان آگاهبود خود است؛ نه ایمان آوردن به آموزه ای. انسان در درون خودش، زن زاینده است. به سخنی دیگر، نیروی آفرینندگی ی همیشگی است. استعداد زاینده بودن مداوم در هر انسانی، پدیده ای مقدّس است. *« درك ژرف گوهر خود به نام تخمه یا جان زاینده و خود زا، تجربه ی قداستی است که نامش دین است »*. این تجربه بر دیدن زیبایی و دوست داشتن زیبایی استوار است. دین پیدایشی، دیدن زیبایی خدا در خود و جذب شدن به زیبایی می باشد که همان زیبایی گوهر خود انسان می باشد. خدا، زهدان زاینده ی انسان است.

از نظر فرهنگ ایرانی، مقدّس، چیزی است که کسی حقّ ندارد به آن، گزندی بزند. صفت خدایی در فرهنگ ایرانی با اصل مقدّس بودن زندگی، پیوند جدا ناپذیر دارد. خدا باید پروردگار زندگی باشد. دین مردمی، اصول پیوند دهنده و خویشاوند سازنده ی ملل جهان است. مردم ایران، دینی را می خواهند که اصولش همه ی ملل جهان را به هم پیوند بدهد. دین اصیل با تجربه ی مقدّس بودن، مشخّص می شود. خدا برای ایرانی، آواز و سرودی است که انسان را به سوی زندگی، افسون می کند. ایرانی در تجربه ی قداست خود از رویارویی با خدا در می یابد که آهنگین بودن کلمات و جنبش شتاب آمیز و احساس ربایندگی به هم در آمیخته اند.

تجربه ی قداست : ۱ – از یکسو تجربه ایست با شکوه و خجسته که در فرهنگ ایرانی با کوه به هم گره خورده است؛ زیرا کوه، چکاد بالیدگی ی آفرینش هست. ۲ – ویژگی ی دیگر آن، *« پاد – بودگی »* ی تجربه است. اضداد با هم گلاویز می شوند و در تنش و آمیزش قرار می گیرند. غم و شادی – تری و خشکی – هیبت و مهر، همه در یکدیگر ادغام می شوند. ۳ – با حالت مستی همراه است که عقل از درك آن عاجز می باشد. ۴ – پدیده ای که انسان در برابر آن، تجربه ی قداست می کند، ناهمگونه با واقعیّات است و طبعا آن را فراسوی واقعیّات زمان و مکان می داند. ۵ – با دریافتن و حسّ بویایی کار دارد که انسان را دیوانه و مات و شگفت زده می کند. ۶ – فرا گیر است و سراسر وجود انسان را در بر می گیرد و از پیرامونش فرا می گذرد.

تجربه ی قداست، تجربه ی مقدّس بودن زندگی در هر موجود زنده است. انسان از هر چیزی و در برابر هر چیزی می تواند تجربه ی قداست (= *تجربه ی دینی*) داشته باشد. به همین سبب است که در فرهنگ ایرانی در برابر هر انسانی تنها به دلیل جان داشتن باید آزرم داشت.

از دیدگاه « جمالی »، تجلّی مداوم خدا در یك انسان خاصّ یا نوشته ی ممتاز نمی تواند تثبیت شود؛ زیرا خدا در گوهر هر انسانی، برق یا رعد می زند و انسان از آذرخش و زمزمه ی دلکش او به زندگی آبستن می شود. خدا فقط آذرخشگونه پدیدار و ناپدید می شود؛ یعنی ناگهانی و تصادفی بودن را در گوهر خودش نگاه می دارد. خدای ایرانی در لحظه های درد فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی یك آن، پدیدار می شود و کسی را ناگهان به عواطف و احساس، آبستن می کند و او باید بکوشد و بیازماید تا آنها را در هنگامهای گوناگون زندگیش به گفتار و اندیشه و کدا در بیاورد.

تجربه ی دین پیدایشی را نمی توان در هیچ کتابی ثبت کرد و در گوشه ای نگاهداشت یا به دیگری انتقال داد. تجربه ی دینی یك زمینه ی تاریك و یك جرقه ی روشنی دارد که نمی توان آن زمینه ی تاریك را زُدود و به روشنایی ناب و یکدست تبدیل کرد. آذرخشی بودن تجربه ی دینی با حلقه ای از اضداد گوناگون به هم باز بسته است که نمی توان آنها را از یکدیگر تفکیك کرد؛ زیرا اضداد ناگسستنی هستند که تجربه ی دینی را پدید می آورند.

۱۴)- آرمانهای ایرانی و سَر- اندیشه ی « = ایده » فرّ

پیش از آنکه مبحث « فرّ » را آغاز کنم، گفتن این نکته را ضروری می دانم که « فرّ » با مفهوم « *کاریسما* » در زبانهای بیگانه، کوچك ترین ارتباطی ندارد. تمیز و تشخیص ندادن و نفهمیدن فرق این دو با یکدیگر، ما را از شناخت و راهیابی به ژرفای مفهوم « فرّ » باز می دارد.

عالی ترین و بی مانند ترین تولید مشترك فرهنگی ی اقوام و قبیله ها و ایلها و ملّیتها و انسانهایی که در سرزمین ایران، زندگی می کنند، زایش و پرورش پُر مایه ترین و ژرف اندیشیده ترین سر- اندیشه ای است که تئوریهای دمکراسی از دوران یونان باستان تا اروپای مدرن، هنوز هم نمی توانند همسنگ و همتراز با آن باشند.

چنین سر- اندیشه ای؛ یعنی « فرّ » با بینش بسیار ظریف و لطیف ایرانی از جهان و جانوران و کهکشانها و پدیده ها پیوند ناگسستنی دارد و مغزه ی آن فقط در فکر « *جان و زندگی و نگاهبانی کردن* » از آن می باشد. باز شناخت سر- اندیشه ی « فرّ » و پرداخت تئوریك آن، دشوار ترین و پُرجاذبه ترین پُرسمان فلسفی در فرهنگ ایرانی است.

« جمالی »، تلاش کرده است که این سر- اندیشه را از لابلای رویدادهای درهمگداخته ی فرهنگ ایرانی با تیز بینی و شکیبایی، ذرّه - ذرّه بیرون بکشد. سر- اندیشه ی « فرّ »، آنقدر برای ایرانیان جاذبه دارد که بسیاری از حکومتگران نالایق و زندگی - ستیز می کوشند حقّانیّت حکومتگری ی خود را با سر - اندیشه ی فرّ، عینیّت بدهند و مردم را از این راه بفریبند.

اینکه سر- اندیشه ی « فرّ »، چگونه به آرمان ارزشمند ایرانی از شیوه ی فرمانروایی حاکمان وا گردانده شد و در طول تاریخ هزاره ها در ذهن و قلب و روان و تار - و - پود ایرانیان تا امروز پایدار مانده است و همچنان پایدار خواهد ماند، جُستاریست که « جمالی » از راه کنکاشهای گام به گام در ژرفای فرهنگ ایرانی به باز آفرینی و باز اندیشی ی آن، همّت کرده است.

او می گوید بدون سوائق و التهابات و قوای آتشفشانی در تاریکیهای گوهر انسانها نمی توان هیچ کار بزرگی کرد و نیروها در حالت عادّی از هیچ چیزی تابعیّت نمی کنند؛ ولی موقعی که به آرمانهای بزرگ انسانی بسته شوند کارهای بزرگ تاریخی، پیدایش می یابند. آرمانها، موقعی ارزش بهمنشی دارند که بتوانند قوای تاریك و بی اندازه ی ما را جذب کنند.

سر- اندیشه ی فرّ، بر پرورش جامعه، استوار می باشد و به حکومتگری و قدرتورزی ی حاکمان، حقّانیّت می دهد. این آرمان، تنها آرمان ایرانی از شیوه ی حکومت می ماند و تغییر نخواهد کرد؛ زیرا بر شالوده ی انگیختن مردم، پی ریزی شده است؛ نه حُکم و امر و دستور و فتوا.

هر گاه سخن از « فرّ » می رود که در فرهنگ کشور آرایی ایران، اصل نظم اجتماعی و سیاسی است، پدیده ای که معیار آنست، « تصویر جمشید جم » می باشد. پیامد تراوش فرّ، کارها و اندیشه ها و خواستهائیست که به خوش زیستی و دیر زیستی می انجامند. آن که برای مردم در گیتی آنچنان بیندیشد و کار کند که مردم، خوش بزیبند و دیر بزیبند، او « فرّ » دارد و تا لحظه ای که چنین بکند و چنین بیندیشد و بخواهد، « فرّ » او نیز پایدار است؛ ولی از لحظه ای که چنین نیندیشد و نکند و نخواهد، « فرّ » را گم می کند و خود به خود از قدرتورزی، ساقط می شود.

کردارها و افکار و خواستهایی که از گوهر انسان پیدایش یابند و بتراوند، « فرّ » را نیز پدید می آورند. یکی از برترین ویژگیهای آن، ناگرفتنی بودن و تملّک ناپذیری آن است و با پیمان بستن نمی توان آن را صاحب شد یا برای کسی دیگر، آن را تثبیت کرد. او انتقال ناپذیر است. نه از راه وراثت نه از راه انتصاب، هیچکس نمی تواند آن را از راههای زندگی – ستیز به چنگ آورد.

فرّ از دیدگاه ایرانی، بیان گوهر ذاتی ی هر فرد در کردارها و گفتارها و اندیشه هایش هست که برای آبادی ی گیتی و بهزیستی ی اجتماع می کند. باید بر دارنده ی فرّ، آفرین گفت و آن را شناخت و ارج نهاد تا فرد و اجتماع در پیوندی آفریننده و پرورنده با هم قرار گیرند. مسئله ی فرّ، مسئله ی فردیّت ایرانی است. مسئله ی شناخت ارزش فرد در اجتماع و سیاست است. تجربه ای بسیار مایه دار و نیرومند است که هنوز در روان ایرانی، زنده و فعّال می باشد.

ویژگی ی برجسته ی فرّ، راستی است که با بی آزاری و عدم خشونت همراه است. راستی همان پدیدار شدن گوهر خود است. با راستی یا خویشزایی، انسان خوش است و پرورده می شود و با دروغ، خود انسان در چنبره ی خوار مایگی، بسته و اسیر می ماند و زندگی نمی تواند پیدایش یابد. در نتیجه، انسان خود را می آزارد و در اثر فشرده شدن در خود، مهاجم و آزارنده و قهر ورز می گردد. راستی بر پایه ی یقین گوهری به خویشتن است که از زندگی ی فردی فرا می جوشد و در پی زُدایش دردهای دیگران است و می کوشد که دیگران را به خوشی و شادی آفرینی ترغیب کند.

فرّ، رشته ی نیروها و افراد و طبقات و اقوام متّضاد را به هم می بافد و میان آنها صلح و آشتی برقرار می کند و نماد یك تجربه ی مایه ای آیین کشور داری ی ایرانی است که هنوز در روان و گوهر ایرانی زنده و پویاست و بر این تجربه ی مایه ای که شالوده ی فرهنگ جهان آرای ماست، دمکراسی و نظام سیاسی ی آزاد می تواند استوار شود. فرّ، بیان خویشبودی ی هر فردیست که اصالت گوهری ی خود را می نمایاند. با مفهوم فرّ، حاکمیّت از گوهر خود انسان می تراود و سرچشمه می گیرد؛ نه انتقالی است نه تباری نه نژادی نه ارثی. سر – اندیشه ی فرّ، پیوند خاموش و بی کلام است. پیوندیست بی نیاز از هر امریّه ای.

در پیوند فرّی به کلمه، نیازی نیست. فر، اصالت پهلوان را در خود او می داند و هدفش گذر کردن از هفتخان آزمونها و پذیرفتن همه ی دردهاست برای رسیدن به اوج چکاد خود تا انسان بتواند به

تنهایی بر روی پاهای خودش استوار بایستد و به خود یقین داشته باشد. به همین دلیل، در فرهنگ ایرانی، سیمرغ شدن، چکاد خود گستری ی انسان است. ستودن در فرهنگ ایرانی، معنای گوهری و سیاسی و اجتماعی دارد. ستودن، اندازه ی قدرتی است که از طرف مردم اجتماع، مشخّص و متعیّن می شود و بیان فروتنی و تسلیم و حُکمپذیری نیست. فرّ باید به آفرین گفتن از سوی مردم بیانجامد.

ایرانی از راه خشونت و قساوت، به کسی حقّانیّت نخواهد داد. فرّ، بیانگر نرمی و استواری ی خوی ایرانی است؛ یعنی بیانگر لطافت و ظرافت در کردار و گفتار و اندیشه است؛ نه فرصت طلبی و همرنگ اجتماع شدن و تسلیم در برابر قدرت و زور. خود جوشی و خود افشانی از ویژگیهای سر-اندیشه ی فرّ هستند. فرّ، چهره ایست که با پرتو زیبایی اش می انگیزد و ناگهان از این انگیزه، نیروهای فراوان، پیدایش می یابد.

تابیدن فرّ با نیروی انگیزنده اش ایجاد مستی می کند که از ناگنجا بودن و آکنده شدن ظرفیّت روحی انسان به سبب داشتن شور زندگی نشأت می گیرد و بلافاصله از این آکندگی است که مهر، سرازیر و فرا افشانده می شود. فرّ، اصل پرورندگی و کششی است که در نهاد هر انسانی نهفته می باشد. فرّ، ویژگی ی سیمرغی بودن انسان و ویژگی ی سرچشمه بودن نظام سیاسی و حقوقی ی او را نشان می دهد. بر پایه ی فرهنگ ایرانی، انسان بی فرّ، برای سیاستمداری و حکومتگری، هیچ گونه حقّانیّتی ندارد. فرّ، کششی است که در اثر پیدایش و گشایش گوهر فرد پیدا می شود و سروری و بزرگی فقط از راه پیدایش گوهر انسان، حقّانیّت دارد. ناگرفتنی بودن فرّ با مفهوم آزمون، پیوند جدا ناپذیر دارد.

« جمالی » در روند کورمالیهای گام به گام برای باز شناخت سر-اندیشه ی فرّ، پی برده است که فرّ، سرشت انگیزندگی دارد؛ یعنی مجموعه ی کردارها و افکار و نیروهائیست که مردم را می انگیزاند و آنها را به اندیشیدن، آبستن می کند و هیچگاه، آگاهبود فردی ی آنها را متعیّن نمی کند. « فرّ » در روند انگیختن، هر چیزی را آزاد می گذارد و هیچ چیزی را در انگیختن قالب بندی نمی کند. ازاین نظر، اندیشه انگیزی با فلسفه ی آزادی، پیوند دارد.

فرّ همچنین، ویژگی ی مهر ورزی دارد که تضادهای آشتی ناپذیر را می شکیبد. مهری را که از فرّ بر می خیزد در میان مردم باید جُست. به همین سبب، فرّ، یك روند یافتنی و گریختنی است؛ نه یك چیز داشتنی یا اعطایی و وامی و ارثی. با کردارها و افکاری می توان آن را یافت و با کنشها و عقایدی نیز می تواند از انسان بگریزد.

سر-اندیشه ی فرّ، برترین ایده آل اجتماعی و سیاسی و حقوقی ی تفکّر ایرانی است و ویژگی ی هیچ شکل حکومتی ی خاصّی نیست؛ بلکه معیاریست که از طریق آن، ایرانی هر گونه حکومتی و نظام سیاسی و حقوقی را می سنجد. آن کسی که می تواند از راه خرد و خواست خود، دردهای مردم را در این گیتی بزُداید و جان و زندگی آنها را بپرورد، فرّ دارد. این ایده ی گوهری ی ایرانی از مفهوم داد است. سراسر حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و جزایی از همین سر-اندیشه، ریشه می گیرند. سر-اندیشه ی

داد در ایران همین مفهوم فرّ است. او، سر- اندیشه ای پُر مایه و دامنه دار در تفکّر سیاسی ی فرهنگ ایرانی می باشد که به حکومتهای جمهوری یا دمکراسی یا سلطنت مشروطه و امثالهم هیچ ربطی ندارد. او نماینده ی تصویری خاصّ از انسان است که تراوش و رویش نیرومندی می باشد. فرّ در ریشه اش به اندیشه ی جامعه ی رویشی و حکومت و قوانین رویشی می رسد. جامعه و نظام و قوانین و حکومت و حقوق از انسانهایی می رویند که با هم جمع می شوند و بر دارندگان فرّ، آفرین می گویند.

فرّ، مفهومیست که درخشش گوهری ی فردی را بیان می کند و بُعد سیاسی ی مفهوم حقیقت از دیدگاه ایرانی است که پیامد کردارها و افکاری هست که مردم را بدون کاربرد زور و قدرت، جذب می کنند. ایرانی، زور و پرخاشگری را نمی پذیرد. به همین دلیل، با هر حکومتی و نظامی و قانونی و دین و ایدئولوژیی مخالف است که به هر بهانه ای می کوشد به زور و تحمیل و فشار و تجاوز و پرخاش دست بزند. فرّ، نیرویست که همه ی جانداران و انسانها را به خود جذب می کند و به فریب دادن دیگران و زور گویی در حقّ دیگران برای تحمیل خواست و عقیده ی خود نیاز ندارد.

ایرانی می خواسته است حکومتی بیابد که تجسّم سر- اندیشه ی فرّ باشد. حکومتی که در آن، طبقه ی حاکمه، هیچگاه به زور و فریب و قهر دست نزند و فقط با کشش، مردم را به گرد خود، جمع کند. سزاوار و فرا خور و شایسته بودن به مقام و قدرت، چیزی جز قبول طبقه بندی ی سیاسی نیست که مسئله ای اجتماعی می باشد؛ یعنی مردم باید فرد را لایق و شایسته ی مقام بدانند. کسی که بدون داشتن فرّ به مقامی دست یابد، بلافاصله رشک انسانها را بر می انگیزد و زمانی رشک از بین می رود که فرّ در میان انسانها، مرجع گزینش شود.

الف)- گوهر ایرانی و نماد آتش

ایرانی با آتش، پیوندی ژرف دارد که باز اندیشی ی نقش کارکردی ی آن در مفاهیم فلسفی، بسیار مهمّ است. ایرانی در نماد آتش، تجربه ای ژرف از فردیّت و آزادی دارد که هنوز ناگسترده و ناکاویده به جا مانده است. ایرانی وقتی می خواهد گوهر آتشین انسان را نشان بدهد، می گوید انسان، « *تخمه ی آتش* » است. انسان، تخمه ی گیاهیست که از او، آتش می روید؛ یعنی آتش در او هیچگاه خاموش نمی شود؛ بلکه از سر، زبانه می کشد.

سر- اندیشه ی تخمه ای بودن گوهر انسان، این شکل را به خود گرفته است که انسان در کردار و گفتار و اندیشه اش تخمه افشان است. سر - اندیشه ی فرّ با زنده کردن و تر و تازه کردن و دوباره جوانسازی و رستاخیز نو - به - نو پیوند دارد. نام نیك، زنده ماندن تخمه ی اندیشه و گفتار و کردار است. گره خوردن اندیشه و گفته و کرده ی انسان با تداوم اجتماع به هم باز بسته اند.

نیکنامی، در اصل، پایدار ماندن گفتار و کردار نیك در اجتماع است و طبعا اندیشه و گفتار و کردار نیك آنست که اجتماع را پایدار می کند و این دو با هم تلازم گوهری دارند؛ زیرا اگر اجتماع از بین برود، گفتار و کردار هیچکس پایدار نخواهد ماند. اندیشه و گفته و کرده برای نسلهای آینده، برای پیوند خود به آینده و تخمه گرفتن از افکار گذشته برای از سر جوان و تازه شدن، برای درك رستاخیز و انقلاب در زندگی ی خود می باشد.

از نظر « جمالی »، سنّت به معنای مداوم سازی ی یك چیز نیست؛ بلکه گرفتن تخمه های فکری از گذشتگان و رستاخیز تخمه ها در زمان خود می باشد. مسئله ی از نو جوان شدن و نوزایی می باشد. گیاهی و رویشی بودن انسان، بیان یقین انسان از رستاخیز مداومی است که نشان امید تزلزل ناپذیرش به زیستن در این گیتی و در اجتماع است. انقلاب مداوم اجتماعی که همان رستاخیز تخمه ای اجتماع باشد، پیامد کردار و اندیشه و گفتار انسانهاست.

نیکیها و هنرهای ایرانی برای پدید آوردن بهشت بر روی زمین است. انسان با نیکی کردن و نیك گفتن و نیك اندیشیدن از گیتی، بهشت می سازد. نیکی یا بهی، نیروی آفریننده و تحوّل دهنده دارد و از سویی، گیتی به خودی خودش تخمه ی بهشت است. با پروردن گیتی است که بهشت، پیدایش می یابد. بهشت، چکاد و تارك گیتی است. خواست و کردار و گفتار و اندیشه ی انسان می تواند بهشت را از تخمه ی گیتی پدیدار کند. انسان تخمه ایست که از آن، معرفت و حقیقت و موسیقی و سرود و ترانه و کلمه می روید. ایده آل ایرانی از اجتماع، آفریدن جامعه ای است که همه ی افرادش، فراخ اندیش و فراخ فهم و فراخ بین و فراخ رفتار باشند.

« جمالی » بر این اندیشه است که تفکّر و آفرینندگی ی روانی و فرهنگی، تضاد آفرینندگی ی تخمه را در خود داشتن است. اندیشیدن و آفریدن و هنر و دین پیدایشی هم به انگیزه هم به پرورنده و گسترنده و افزاینده نیاز دارد. بهشت برای ایرانی، واقعیّتی است از گیتی و در گیتی. دُرُست همین ایده آل است که هدفهای سیاسی و حکومتی را متعیّن می کند. خویشبودی ی ایرانی با این اندیشه ی پُر مغزه به هم گره خورده است که کاربست خرد *(= خرد سیمرغی)* برای آبادی ی جهان و رهانیدن بشر از درد و نیز نیازردن جان و پروردن آن با دشواری و رنج همپاست. بنابر این بر پایه ی فرهنگ مردم ایران، حکومتی حقّانیّت دارد که ایده آلش، رویشی و اندازه خواه باشد؛ یعنی قوانین و نظم باید نه تنها در آن برویند؛ بلکه ایده آلها و هدفها و غایتها نیز متافیزیکی و مصنوعی نشوند؛ زیرا تفکّر ایرانی به این نتیجه رسیده است که پدیده های تاریخی و معرفتی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی، هم رویشی هستند هم پیوندی از رویش؛ یعنی جُستن و خواستن (اراده). خواستن باید روییدن را بیانگیزد.

در خواستها، انگیزه ها و تخمه های تازه برای روییدن هست. خواستها با گوهر رونده ی انسان و اجتماع، رابطه ی انگیزشی دارند. به همین سبب در فرهنگ ایرانی، انسان فرهمند به مجبور ساختن و

زور گفتن، نیازی ندارد تا بخواهد مردم را به قبول حاکمیّت وادار کند. در فرهنگ ایرانی، مسئله ی کلیدی ی سیاست و حکومت، مسئله ی پاسداری و پرورش زندگی به طور کلّی و زندگی ی انسان به طور اخص در گیتی است. به همین دلیل است که حکومت و سیاست باید فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی قرار گیرد تا بیطرفی ی خود را در تنشها و اختلافات عقیدتی حفظ کند.

بر شالوده ی تفکّرات پُر دامنه ی « جمالی »، هر انسانی در فرهنگ ایرانی، اصل آفرینش کلّ جهان است. خدایان و کلّ جهان از وجود او آفریده می شوند و خودش اصل آفرینش هست. ایرانی باید در همپیوندی ی رفتار و اندیشه و گفتارش گوهر خود را پدیدار کند. انسان در زیستن به یاری ی همبستگی به همپایی با جهان، تحوّل می یابد. سراسر جهان، یك سرود و آهنگست که کردار و افکار انسانی باید با آنها هماواز و همنوا باشند. انسان در خود، همخوانی و هماوایی و نظم جهان را متعیّن می کند. زیستن باید به گونه ای باشد که آهنگ جهان از تو و من آفریده شود. اگر به جزئیّات این نگرش پُر مایه پرداخته شود، می توان مایه های ژرف اجتماعی و سیاسی و دینی آن را باز شناخت.

۱۵)- پُرسمان فریب و هفتخان پهلوانان آزماینده

خواست حقیقت، رانه ای است که انسان را به جنبش و تکاپو وامی دارد. در فرهنگ هر جامعه ای این خواست به گونه ای خاصّ پدیدار می شود. در فرهنگ ایرانی، مسئله ی حقیقت با پدیده ی فریب به هم گره خورده است؛ یعنی هر کجا که مدّعیانی دم از مالکیّت حقیقت زدند، باید فریب را فراسوی ادّعای آنها کشف کرد و هر کجا که فریب، تار –و – پود مناسبات انسانها را تسخیر کرد، باید به جُست –و – جوی حقیقت و راستی شتافت. روند جویندگی ی حقیقت، دلاورانی را فرا می خواند که از آزمودن نمی هراسند؛ زیرا به نیروهای گوهری ی خویش در رویارویی با خطرات، یقین دارند.

« جمالی » در باره ی جُستار حقیقت جویی و فریب از دید فرهنگ ایرانی می گوید که ما در آنچه حقیقت می شماریم، باید فریب را بجوییم و در آنچه فریب می شماریم باید حقیقت را بجوییم. حقیقت و فریب به هم تحوّل پذیرند. هر حقیقتی، فریب می شود و هر فریبی، حقیقت می شود. هیچ آموزه و دستگاه فکری نمی تواند خود را حقیقت ناب نگاه دارد و حقیقت ناب بماند. این یکی از بزرگترین سر–اندیشه هایی است که فرهنگ ایران به آن رسیده؛ ولی هنوز ناگسترده مانده است.

کسی که در پی حقیقت بی فریب یا حقیقت ناب می گردد، آن را هیچگاه نمی یابد؛ ولی معمولا گرفتار فریبی می شود که خیلی سخت می تواند خود را از چنگال آن نجات بدهد. ویژگی ی آنچه او به نام حقیقت می یابد، اینست که از آن پس با هر حقیقتی که روبرو شود، آن را فریب می شمارد، این همان خود فریبی است. وقتی دارندگان ایدئولوژیِ، عقیده ای، دینی، نظریّه ای ای نمی توانند فریب را در ذهنیّت و عقاید خودشان کشف کنند، اعتقادات و آموخته های خود را حقیقت می شمارند. ما موقعی به حقیقت ایمان می آوریم که پدیده ی فریب را بیرون از تا –و – پود آن و علیه آن پنداریم.

فریب با سراسر وجود ما، گلاویز است؛ ولی اشتباه و خطا با عقل ما. ما می توانیم بکوشیم که اشتباه عقلی نکنیم؛ ولی نمی توانیم که خود را از فریب خوردن، باز داریم. هر اندیشه ای را که ما در خود، به قدرت رسانیدیم و آگاهبود و عقل ما را اشغال کرد، اندیشه ی متّضادش از آن پس، فریبنده می شود و به ناآگاهبود و عواطف و احساس ما، پناه می برد. حقیقت ناب، ما را بیدار نگاه نمی دارد.

فقط با جدا کردن مداوم حقیقت از فریبست که بیدار می مانیم. در حقیقت خالص، انسان به خواب می رود. تفکّر فلسفی نباید در پی ی یافتن راه حلّی برود که انسان را تا ابد، فریب ناپذیر بار آورد. کسی که می خواهد حقیقتی بیابد که دیگر، هیچگاه فریب نخورد، خود را گرفتار فریبی می کند که به فریب بودن آن پی نمی برد. حقیقتی که حقیقت است، فریبی است که فریب می ماند.

هر گاه بی اندازگی، ما را جذب کند، گرفتار فریبیم. سرچشمه ی اصلی ی فریب، ذهنیّت ماست. هر چیزی که ما از آن، آگاه هستیم به فریب آلوده است. تاریخ مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی را باید به کردار تاریخ فریبندگان و شیوه های فریب پذیری ی انسان، بررسی کرد. اصل تجربه با فریب و اشتباه به هم گره خورده اند.

یقین داشتن به اینکه ما می توانیم خود را در بطن تجربه های تازه به تازه از فریب خوردن نجات بدهیم، بهترین شالوده برای سنجش حکومت است. هر حقیقت مطلقی ما را از زندگی دور می کند؛ زیرا زندگی را به دروغ و فریب، آغشته می کند تا بتواند بر آن، قدرت بورزد. اینکه حقیقت با تجربیّات بی نهایت جذاب؛ ولی به همان اندازه بسیار گریزنده و ناگرفتنی عجین است و با هیچ آموزه و عقیده و شخص و ایدئولوژی، عینیّت نمی یابد، پدیده ایست که فرهنگ ایرانی در همان سپیده دم پیدایشش در یافته است. حقیقت، جنبشی است که خود به خود پدیدار می شود. یا به سخنی دیگر، خود افشان است و از خود لبریز می شود و نمی توان آن را فرو بست. به همین دلیل، جُست –و –جوی حقیقت، رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی است.

الف)– شیوه ی ایرانی برای پی بردن به حقیقت

برای ایرانی فقط به شیوه ی پادی *(ستیزش و آمیزش اضداد)* می توان به حقیقت رسید و آن را تنها می توان در گذشتن آن به آن از فریب و دچار شدن دوباره به فریب باز یافت. اگر هزار بار نیز به حقیقتی برسیم باز برای رسیدن به همان حقیقت باید با گذر از راه فریبی تازه، آن را کشف کنیم. برای انسان در فرهنگ ایرانی، فریفته شدن، یک روند ناگسسته ی زندگی و آفرینش است که بایستی رو در رویی با آن را دلیرانه پذیرفت؛ زیرا هیچ پدیده ای بی فریب نیست.

حقیقت، بیدار شدن ناگهانی از فریبی است که انسان در آن، مدّت دراز زیسته و به اصول و قواعد آن، عمل کرده است و انسان در بیداری ی ناگهانی از خواب فریب، سراسر وجودش به لرزه می افتد. آشنایی و خو داشتن با کسی یا چیزی یا فکری و عقیده ای و دین کتابی، راه شناختن حقیقت را می بندد.

اثبات و رد کردن که با اختیار و آگاهی و عقل، پیوند دارد، هیچ انسانی را نمی تواند از هر گونه فریبی بیدار کند؛ زیرا در فریب، ذهنیّت انسان در خواب است. جهانبینیها و ادیان کتابی و مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و دستگاههای فکری به ظاهر از فریب بیزارند و تلاش می کنند که به همگان نشان بدهند از فریب، مبرّا هستند. ما فریبها را نمی توانیم به اشتباهات عقلی، کاهش بدهیم؛ زیرا فریب از قوای بسیار ژرف و پوشیده و تاریک، ولی آشنای در مغز و روان خود و در اجتماع و تاریخ، سرچشمه می گیرند. فریب، یک پدیده ی انسانی است.

فلسفه ی ایرانی بر این شالوده استوار است که حقیقت را باید به رغم فریفته شدن جُست. جُست –و –جوی حقیقت، موضوع کلیدی ی هفتخان پهلوانان آزماینده می باشد. آنها باید نشان بدهند که از هیچ فریبی نمی ترسند و به کنشها و نیروهای گوهری ی خود یقین دارند. انسان جوینده می داند که حقیقت را نباید در معرفتهای جاوید یا اصول و ایده های اخلاقی جُست؛ بلکه در روند گذشتن از مرزهای ذهنیّت خویش است که می توان از دام فریبها، رهایی یافت. این جنبشی است که پایانی ندارد.

در مسئله ی فریب و رویدادهای مبهم در اجتماع، « جمالی » استدلال می کند که هر جوینده ای از راه بزرگی جویی می تواند با تاریکی ی خطر آفرین پدیده ها رویارو شود؛ زیرا از نظر او، بزرگی بیان ژرفاست. انسان معیار آفرین، انسانیست که بزرگی اش با ژرفایش پیوند دارد. کسی که خود را در تاریکی ی ژرفا می یابد، هموست که خود را در بزرگی نیز می یابد. ژرفا و بزرگی با هم همخوان و هم اندازه هستند. انسان ژرف اندیشی که بزرگی ی اجتماعی و سیاسی و تاریخی دارد، انسان معیار آفرین است. انسان زیبا است. انسانی است که از او می توان همخوانی ی رفتار و اندیشه و احساس آموخت. انسان زیبا، معیار رفتار دیگران است.

فریب با عمق انسان، با هر چیزی سر –و –کار دارد که اندازه ناپذیر است. از این نظر، باید به تاریکیهای درون اجتماع برویم؛ زیرا حقیقت در تاریکی ی عقاید و افکار و دیدگاههای انسانهاست که پنهان می باشد و با فریب همپاست. به همین دلیل، فریب و حقیقت، هر دو، در حال گریزند و در روشنایی نمی مانند. به آنها می توان فقط یك لحظه، نوری افکند؛ اما نمی توان آنها را تصاحب یا مشخّص و ثابت و متعیّن کرد و چون روشنائیها اغلب به سطح افکنده می شوند، روشنگران، کمتر به عمق مردم دسترسی دارند و در نتیجه، روشنگری ی تحصیل کردگان با شکست رویارو می شود.

ب)– خویشازمایی و فریب

خویشازمایی بر شالوده ی قداست زندگی به نام برترین گوهر، قرار دارد. در روند خویشازمایی، پذیرفتن دردها و سختیها با خواست و رغبت انسان برای پرورش و شکوفایی ذهنیّت و روان خود، همپا است. در سرشت هر انسان نیرومند، نیروهای تازه به تازه می رویند و می جوشند و می افزایند. درونفزایی و درونجوشی ی نیروها به تدریج بر آکندگی و انباشتگی ی روان می افزاید و طبعا سبب تیرگی ی روان می گردند. در چنین حالتی، انسان نیرومند به هدفی یا عملی یا فکری یا شور و حالی یا بر انگیختگی نیاز دارد تا بتواند به کمك آن از تیرگی نجات یابد. تیرگی ی روان انسان به کردارها و افکار و احساس رعد و برق گونه، نیاز دارند تا زدوده شوند.

انسان نیرومند در حالت تیرگی ی روان، اندازه و چگونگی ی نیروهای تازه رسته ی خود را نمی شناسد. در اصل، خود را دیگر نمی شناسد. خودی که دیروز روشن بود، امروز برای او تاریک گردیده است. فکری که دیروز برای او واضح بود، امروز برای او مبهم شده است. او دنبال خطراتی می گردد که نیروهای فوق العاده لازم دارند تا نیروهای خود را بشناسد که در هم فشرده و تاریک و انفجاری شده اند. او گمانی تاریک از سرشاری ی نیروهایش دارد و با گستاخی برای رویارو شدن با خطرات می خواهد نیروهایش را بیازماید و اندازه ی آنها را دریابد. او با شادی به پیشواز خطرها و تنگناها و وظایف فوق العاده می شتابد؛ زیرا می خواهد در آزمایشها، اندازه ی خود را دریابد تا بتواند گوهر خود را روشن و پدیدار کند. زندگی برای او سلسله ای از خویشازمائیهای تازه به تازه است. او تصادفات را دوست می دارد و نیز اتّفاقات نامنتظره و ناگهانی را؛ زیرا اینها انباشته از تاریکی هستند. خود را آزمودن، چیزی جز کشف تاریکیهای درون خود در برخورد با تاریکی ی تصادفات و ناگهانیها و نابهنگامها نیست.

از دیدگاه « جمالی »، زندگی برای پهلوان، موقعی معنا دارد که سرشار از شگفتی باشد. زندگی در فرهنگ ایرانی، « *شگفت انگیز* »، زیستن است. پهلوان، انسان کردار است و یقین دارد که با عمل خود به هر چیزی که می خواهد، می تواند برسد. او آسایش را ایده آل خود نمی داند و خوشی را در کوشش و چالش و تلاش می داند. جهان را با کوشش می توان بهشت کرد و با تلاش خردمندانه می توان درد را از جهان زُدود.

پهلوان، یقین دارد که با عملش می تواند در کیهان و تاریخ و اجتماع موثر باشد. به همین سبب، پهلوان، درد را می پذیرد و به پیشواز درد می شتابد؛ زیرا با پذیرش درد است که می تواند از راه رویارویی با آسیب زنندگان به زندگی، به خود آید و پهلوان شود. او به نام یک فرد از درد نمی گریزد. او از درد نمی هراسد و با استواری در برابر آن می ایستد و می تواند تا مرز مرگ، آن را تحمّل کند. در ایستادگی و پیکار با درد آفرینان (*گزند زنندگان به جان و زندگی*) است که زندگی ی او معنا و هدف می یابد. وقتی دردها به اوج می رسند، زندگی ی او به آخرین درجه ی فوران و جوشندگی می رسد. اوج جوشش نیروهای پهلوانی ی او در اثر نیروی انگیزاننده ی درد است.

رویارو شدن و ایستادگی در برابر فریب و شکیبایی در رنجهای فریب خوردگی و تلاش برای رها سازی ی خود از دام، راه خود شدن و به خود آمدن است. کشف فریب و پیروزی بر فریب است که خوشبودی می آفرینند. از فریب نباید ترسید و نباید گریخت؛ بلکه باید به پیشواز آن رفت تا خویشتن را آزمود. زندگانی ی پهلوانی، شناختن سراسر زندگی به شکل زنجیره ای از تصادفات و احساس آرامش در برخورد با آنهاست. پدیده ی بازی، حضور وجودی و روانی و فکری و عاطفی در برخورد با تصادفات می باشد. تصادفات و رویدادها نیز از هنگام ، انباشته اند و هر هنگامی، فردیّت خاصّ خودش را دارد که واکنش در برابر آن نباید به تأخیر افتد.

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی » در فرهنگ ایرانی، زندگی، آرام بودن در برابر هر گونه نا آرامی است. آنچه برای ما معیّن نیست؛ یعنی ناشناختنی و پیش بینی ناپذیر است، ما را بیش از هر چیزی دیگر، نا آرام می کند. بزرگی، نگاهداشتن آرامش گوهری می باشد در برابر آنچه تعیین ناپذیر و پیش بینی ناپذیر است. آرامش در برابر رویدادهای نامنتظره و ناگهانی و داشتن یقین به استعدادها و توانائیهای خود، شاخص بزرگی است. به همین دلیل، برای کشف حقیقت، هیچ راهی بر راه دیگر امتیاز ندارد. تحصیل کرده، هیچ امتیازی بر انسان عامی ندارد.

برای کشف حقیقت، فرقی نمی کند که از راه مستقیم به او برسیم یا از راه کژ و مژ و پیچ و خم دار. راه مستقیم فقط از دید راحت طلب ما، مطبوع تر است. برای شناخت هر پدیده ای و رویدادی و انسانی باید از عقاید و افکار و جهانبینیها و فلسفه های متّضاد در باره ی آن پدیده و رویداد و انسان بهره گرفت و همه را محترم و با ارزش شمرد. برای کشف حقیقت به سیر کردن در همه ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان، نیاز داریم.

هر واقعیّتی، غنی تر از همه ی تئوریها و تأویلات و فلسفه هاست که ما برای درک و شناخت آن فراهم آورده ایم. از مبانی و اصول مذاهب و ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها باید باز به تجربه ی مستقیم و زنده ی واقعیّت بازگشت و لبریزی ی حقیقت را در واقعیّت، تجربه کرد. تئوریها و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و مکاتب فلسفی از درک تمامیّت یک واقعیّت ناچیز فرو می مانند و فقط تجربه ای مبهم از حقیقت هستند. دُرُست همین گونا گونی ی حقیقت در هر تجربه است که مُسَبب جُست -و -جو می شود.

تاریخ فکر و تاریخ تحوّلات روانی انسان، تجربه ی حقیقت در غنایش هست. همینطور وجود احزاب سیاسی ی گوناگون در اجتماع یا مذاهب و عقاید مختلف در اجتماع، طیف تجربیّات حقیقت را نشان می دهند. حقیقت را می توان تنها با درک تجربیّات همه ی احزاب و مذاهب و ادیان و مکاتب فلسفی در کنار هم شناخت؛ نه در اصول و فروع یک دین یا فلسفه ی آلتی یا ایدئولوژی ی بخصوص.

جُست - و - جو، پی جویی چیزیست که هنوز نایافته، آن را در لحظه ای دیگر گم می کنیم. حقیقت، تجربه ایست که در هر آنی پیدا می شود و سپس گم می شود. برترین هنرها، زاده از نیروی سرشار جوانی است که جوینده با یقین به نیروی زاینده ی فردی از هیچ آزمایشی نمی هراسد و آرمانهای بزرگ انسانی را با وجود شکست و ناکامی از سر می آزماید. در همین گستره است که رسالت پهلوان، دفاع از جان و زندگیست؛ نه جهاد برای جهانبینی و عقیده و دین کتابی و ملّت و طبقه. همچنین نه جهانگیری و قدرت طلبی.

در فرهنگ ایرانی، زندگی، آمیزش حقیقت و فریب است. چنین سر- اندیشه ای از تار -و - پود فرهنگ ایرانی، برخاسته است؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، فریب و حقیقت، معرفت و اشتباه، یک بافته ی زنده اند و طبعا نمی توان یک مشت حقیقت ناب را برشمرد و از آن یک آموزه و دستگاه جداگانه ساخت

یا نمی توان یك مشت فریب ناب را برشمرد و راه نیفتادن در دامهای فریب را به مردم آموزاند. تئوریهایی که با یك خیر یا یك شرّ، آغاز می شوند، همه ناقصند و فریبنده. تجربه های بشری هیچگاه با یك اشتباه یا فریب محض، آغاز نمی شوند.

پ)- آزمایشگری و پرورش استعدادها و هنرهای خویش

فلسفه ی آزمایش و فریب *(در تاریکی جُستن)* بر این اندیشه، استوار است که هر فرد یا ملّتی، وجودیست با استعداد برای آنچه می تواند باشد. زندگی ی فردی و اجتماعی برای پروردن استعداد فردی و استعداد ملّی است تا ملّت بکوشد در آنچه که می تواند بشود، کرد -و کار های اجتماعی اش را برنامه ریزی کند و آنسان نماند که هست. از این نظر، سیاست با گوهر مستعد ملّت یا استعدادهای نهفته ی ملّت و شکوفائیشان در آینده و همچنین با امکانات پیدایش ملّت، پیوند دارد که پنهان از دید می باشند؛ نه فقط با واقعیّت روزمره ی ملّت یا با ملّت آنطور که هست.

آزمایش و فریب که انسان و ملّت با سراسر زندگیش با آن روبروست، ابعاد بسیار دامنه داری پیدا می کنند. شناختن و کشف استعدادها و امکانات نهفته به تصادفات و ماجراها و آزمایشهای ناگهانی، نیاز دارند. تاریخ هر ملّتی را از این دیدگاه باید پژوهید؛ نه آنکه قوانین و قواعد ثابت تفکّر یا احساس ملّت را کشف کرد و آنها را به یك واقعیّت کاست. هر انسانی و ملّتی، دو دامنه ی وجودی دارند که باید در نظر گرفته شوند: *« آنچه هست و آنچه می تواند بشود. »*

استعدادهای پنهانی و مجهول و نامنتظره را به شکوفایی رسانیدن، نیازهای برتر هر فرد یا ملّتی هستند که بر اساس آن، آنچه هست و بوده است، دیگر نمی خواهد همانسان بماند. بر آوردن نیازهایی که مربوط به آنچه هست، ضرورت حتمی می باشد که با اصطلاحاتی از قبیل خود پرستی یا سائقه ی حفظ خود *(صیانت نفس)* بیان می شوند؛ ولی این دو گونه نیاز با هم در تنش قرار می گیرند.

نگاهداشتن انسان و ملّت آنطور که هست با شکوفا ساختن گوهر ناپیدا و امکانات نامعلوم او در تنش و کشمکش قرار دارد؛ زیرا در گستره ی یکم، همه چیز روشن است و در گستره ی دوم، آینده ای مجهول و تاریك، پیش روی ملّت است. یکی، نگاهداشتن چیز شناخته شده است. دیگری، ماجرا جویی کشف خود است که ناشناخته و تاریکست.

جُستن و یافتن خودی که هنوز نیامده و نا آشنا با ماست *(= چهره ی پنهانی)*، شالوده ی خویشباشی ی ملّت است. البته خود آشکار با پدیدار شدن خود پنهانی باید تغییر بیابد و کرانه های آن، محدود شود؛ یعنی خود پنهانی باید با خود آشکار *(= شناخته شده)* گلاویز شود. به همین دلیل، مسئله ی خویشباشی، تنش و کشمکش دو خود و دو دسته از نیازهای متّضاد انسانها با هم هستند که پهلوانان ماجرا جو را به مبارزه می طلبند.

در امتداد همین مبحث، « جمالی » اذعان می دارد که دسته ای از نیازها برای پرهیز از خطر و فقط حفظ وضعیّت موجود و کوشیدن در تصحیح آنهاست. ما خودی یگانه نداریم؛ بلکه دو خود با نیازهای متّضاد داریم و آمیزش و تنش این دو خود، گوهر پویای ما را متعیّن می کنند و چنین گوهری پُر از درد است؛ زیرا با تصادفات بیگانه و نامنتظره و ناگهانی روبرو می شود. به همین سبب، انسان نباید از فریبها بگریزد؛ بلکه ناگزیر است که با آنها روبرو شود و در فریب خوردن، رنج ببرد و تاب دردها را بیاورد و تلاش کند که خود را از فریب خوردگیها برهاند. چنین کوششی، روند کشف گوهر خود و حقیقت است. هفتخان، تجسّم ایده ی آزمون و فریب است. معرفت حقیقت با گذشتن از درون فریبها ممکن می گردد؛ نه در گریز از فریب یا در فاصله گرفتن از فریب.

انسان در کشف حقیقت، در رابطه ای تنشی و آمیزشی یا پادی با عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی قرار می گیرد و غایت جهان و زندگی برای پهلوان، آن است که اضداد را به هم پیوند دهد و آنها را آفریننده کند. برای او در هر چیزی، در هر عملی، دو نیروی متّضاد هست که انسان با پیوند دادنشان می تواند آنها را بارور کند. از این نظر، پیکار، هم، کار آمیزنده هم، کارگذار و پادوند می باشد؛ زیرا برای آفرینندگی، متمّم ضروری ی یکدیگر هستند و یکی بی دیگری، ناتمام و ناقص است. دریافتن و فهمیدن هر ایده آلی و آرمانی و ارزشی در فرهنگ ایرانی، بر زمینه ی جفت بودن نیروها و احساس و افکار، ممکن می شود.

۱٦)- رامیاری و « هنگام- شناخت »

در تاریخ هشتاد سال گذشته ی ایران در نظر بسیاری از تحصیل کردگان و نُخبگان ایرانی، سیاست با دروغ و سالوسی و بند -و- بستهای جمعی و نیز توجیه و شارلاتان بازی، هم معنی و همتراز قلمداد می شود. امّا ایرانی از همان سپیده دم فرهنگ خود، شالوده ی سیاست را مهرورزی در تمام ابعاد تصوّر شدنی و رسالت خویش را آشتی دادن بین ملل متخاصم می داند. اینکه مفهوم سیاست در جامعه ی ما، چنین آلوده و منفور است، بیش از هر چیز به کرد -و- کار رفتاری و گفتاری و نگرش کسانی باز می گردد که در تاریخ ایران در هیچ زمینه ای، شایستگی و ارج نداشته اند؛ ولی از راه قدرتورزی ی ستمگرانه به مقامهای حکومتی و دولتی و وزارتی رسیده اند.

« جمالی » برای نخستین بار، تلاش کرده است که مفهوم سیاست را از نو به برداشتی پیوند بزند که مردم ایران از آن دارند تا شیوه های کارکردی ی آن را برای سازمانها و احزاب و ارگانها، آشکار و برجسته کند. وی استدلال می کند که اصطلاح فرهنگ سیاسی، ویژگفتاره ایست مرکّب از دو واقعیّت متّضاد؛ یعنی سیاست را با فرهنگ، سر-و-کاری نیست و فرهنگ هم نمی تواند سیاسی باشد.

سیاست، جنبشی است به سوی متّضاد سازی. پدیده ای سیاسی می شود که به دو بدیل متّضاد، تقسیم بشود. در حالیکه فرهنگ، جنبشی است به سوی نفی تضاد؛ زیرا در تضاد، نوعی، بدویّت، پنهان است. کسی که جامعه را در دو صفّ متّضاد می آراید، جامعه را سیاسی می بیند؛ ولی کسی که جامعه را در یك طیف، تقسیم می کند، جامعه را فرهنگی می بیند. دمکراسی بر شالوده ی سر- اندیشه ی « فرّ »، می کوشد تناقض میان فرهنگ و سیاست را از میان بردارد و آنها را به هم بپیوندانَد. عبور از سیاست دو قطبی به سیاست طیفی و ارزشمدار و کثرتمند، به یك انقلاب فکری و روانی و عاطفی نیاز دارد.

فکر سیاسی بایستی به این پرسش، پاسخ دهد که کدام فرم از سامانبندی حکومتی را باید پدید آوریم که حتّا اگر نالایق ترین افراد را نیز یا به اشتباه یا به علل دیگر برای مقامات بالا انتخاب کردیم، نظام بتواند آنها را تحمّل کند و از هم نپاشد و مستحکم باقی بماند. یکی از مهم ترین و کارگذارترین روشها اینست که هر اندیشه ای بایستی در اجتماع، امکان یافتن قدرت و نفوذ داشته باشد تا بتوان سیاست را از شریعت، مستقل کرد. در جامعه ی ما هنوز نمی توان سیاستمدار شد؛ زیرا با سیاست تنها نمی توان به قدرت اجتماعی رسید. جائی که با سیاست بتوان در اجتماع، قدرت یافت، سیاستمدار می تواند حکومت کند.

سیاست در جایی می تواند قدرت پیدا کند که اندیشه در مغز و روان مردم، نفوذ و ریشه بدواند. ولیکن نفوذ متشرّعان اسلام باعث شده است که سهم اندیشه ی مردم ما بسیار کم و ناچیز باشد. جائی که فلسفه، قدرت اجتماعی می شود، حکومت، استقلال سیاسی پیدا می کند. سیاست بدون فلسفه، تهی مایگی

ی قدرت را می نمایاند. در جامعه ای که سیاست، بدون فلسفه باشد، هر مقتدری بایستی یا به آخوندها تکیه کند و از آنها حقّانیّت و جوهر قدرت خود را گدایی کند یا به قدرتهای بیگانه.

در فرهنگ ایرانی از نظر « جمالی »، سر- اندیشه ی [= ایده] « بیش- بود » و نیرومندی ی انسان بر این پایه است که نهفته ترین بخش هر چیزی را نمی شود پنهان و دور از دسترس و دید دیگران نگاه داشت. بالاخره در تاریخ هر چیزی، آنچه نهفته در درون آنست، پدیدار می شود و از آن چیز، برون می تراود. حقیقت هر چیزی در تاریخ شدنهای او و نیز در تاریخ آنچه که کرده و گفته و اندیشیده شده است، پدیدار می شود.

معرفت تاریخی، معرفتیست که پایه ی عمل و اقدام سیاسی را متعیّن می کند. عمل و اقدام سیاسی به معرفت تاریخی نیاز دارد و « *شناخت آذرخشی ی هنگام* » که هر عملی را در آن واحد به کار بندد و آن را به فرداها نیفکند. پاسداری از زندگی و قداست زندگی به نام نخستین و برترین مسئله ی سیاسی و حکومتی می باشد و نقش کلیدی ی همه ی حکومتگران اینست که از جان و زندگی، نگاهداری کنند.

الف)- پرسمان [= پربلماتیک] سیاست در چارچوب مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی

در جوامع باختر زمین، الگوهای اجتماعی - اقتصادی می توانند در دامنه ی سیاست به خود شکل بدهند و تنشها و تضادها و اختلافات خود را با همدیگر، مستقیم تر و رو راستر نشان بدهند و برای کسب منافع خود، مبارزه ی سیاسی بکنند. این الگوها بیشتر شکلهای لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنزرواتیسم (= محافظه کاری) به خود می گیرند؛ امّا هیچکدام نمی کوشد به خودش، شکل مذهبی بدهد. ناگفته نماند که کنزرواتیسم (= روش محافظه کارانه) در سیاست، سوای روش سنّت گرایانه (= ترادیسیونالیسم) هست و باید آنها را از هم جدا کرد.

در ایران، متشرّعان اسلام مدّعی هستند که نه تنها دین از سیاست جدا نیست؛ بلکه سیاست بخشی از اسلام است. این دو عبارت با هم تفاوت معنا دارند. اینکه دین و سیاست از هم، منفک نیستند، با ادّعای سیاست و حکومت، بخشی از کلّ دین اسلام است، فرق بسیار زیاد دارد. عبارت اول را (= دین با سیاست، عجین است) می توان پذیرفت، بدون آنکه آزادی ی دینی و عقیدتی را در جامعه از دست داد.

تا وقتی که مدّعیان هر دین کتابی، حکومت نمی کنند، هیچگونه مانعی برای قبول وابستگی ی سیاست به دین نیست. به طور کلّی، جدا بودن دین از سیاست، همانند دعوی ی جدا بودن ایدئولوژی از سیاست، یك حرف پوچ است و هیچ حکومت آزاد و دمکراتی، چنین کاری را نمی خواهد بکند، مگر آنکه اعتقاد به آزادی ی عقیده و دین نداشته باشد.

بر عکس گمان و اشتباه بسیاری از افراد، دین، یك امر انفرادی و درونسو (سوبژکتیو) نیست. دین با جمع، سر – و – کار دارد و یك امر اجتماعیست. اصلا کلمه ی جامعه، متناظر همین جامع بودن است. معتقدین به یك خدا و دین، جامعه می شوند؛ ولی ادّعای اینکه سیاست و حکومت، بخشی از دین است، یا بخشی از یك ایدئولوژیست *(با قول اینکه دین یا ایدئولوژی، ادّعای حقیقت واحد دارد)* این معنا را می دهد که آن دین کتابی یا ایدئولوژی ی واحد باید به طور انحصاری، حکومت کند و سیاست فقط فرع و تابع آن دین یا ایدئولوژیست. به عبارت دیگر، سیاست و حکومت فقط آلت تحقّق اصول و فروع آن دین یا ایدئولوژی ی واحد محسوب می شود.

بر پایه ی چنین دیدگاهی، سیاستهای حکومتگران بایستی فقط در چارچوب اصول و مبانی ی آن ایدئولوژی یا دین، استوار باشند و معیار همه ی اقدامات و روشهای حکومت به طور انحصاری باشد. به خصوص وقتی که آن دین یا ایدئولوژی، کتابی باشد؛ یعنی در یك یا چند اثر مکتوب، عبارت بندی شده باشد. وقتی پذیرفتیم که یك واقعیّت را می توان به طور مختلف، تأویل کرد و هر یك از تأویلها، رویه ای از واقعیّت را می بیند و نشان می دهد، می توانیم ضرورت وابستگی ی ایدئولوژی را با واقعیّت سیاسی بپذیریم، بدون اینکه قبول کنیم که سیاست و حکومت، جزوی از دین یا ایدئولوژیست و حکومت فقط آلت اجرا و تنفیذ و ترویج آن دین یا ایدئولوژی به شمار آید.

اصل برای سیاست، همان واقعیّت است. معیار عمل و فکر سیاسی، همان واقعیّت و تجربه ی واقعیّت است و تأویلات مختلف واقعیّت در ایدئولوژیها و مذاهب مختلف به درك واقعیّت، کمك می کنند؛ امّا هیچکدام به تنهایی، جانشین واقعیّت نمی شوند و واقعیّت را از سنجه بودن نمی اندازد. اصول و مبانی ی هر دین کتابی و ایدئولوژی به سیاست و واقعیّت سیاسی باز بسته است؛ امّا سیاست و حکومت بخشی از یك ایدئولوژی یا دین کتابی نیست.

با ادّعای اینکه سیاست و حکومت، فقط وسیله ی اجرا و تحقّق اصول و فروع یك دین یا یك ایدئولوژی هستند، در همان گام اول، استقلال سیاست و حکومت، نفی می شود. در چنین صورتی، تفکّر مستقل سیاسی و حکومتی اصلا امکان وجود ندارد؛ زیرا دینی یا ایدئولوژیکی می باشد. با این دعوی، آزادی ی سیاسی از بین می رود و واقعیّت سیاسی و اجتماعی، معیار اصلی ی تصمیم گیریها و اقدامات قرار نمی گیرد. در حالیکه در سیاست، تجربه ی واقعیّت، بر هر ایدئولوژی یا دین کتابی ترجیح داده می شود. بدون اینکه مانع تأثیرگذاری ی دین یا ایدئولوژی در سیاست یا حکومت گردد. هر تأثیری را می توان پذیرفت تا وقتی که واقعیّت و تجربه ی مستقیم فردی، تقدم داشته باشد.

وقتی سیاست، نتیجه و ترشّح یك ایدئولوژی یا تئولوژی شد، باید روشهای آن نیز تابع مطلق آن تئولوژی یا ایدئولوژی بشود. سیاست نمی تواند هم اسلامی باشد *(یعنی اسلام، معیار اصلی ی حکومت باشد)* هم آزاد. چنین ادّعایی، یك نوع، خود فریبی و دیگر فریبی است. سیاست اسلامی می تواند در جامعه باشد به شرط آنکه ایدئولوژی ی اسلامی، نه حکومت را در انحصار خود بگیرد نه با اصول و مبانی ی دین کتابی اسلام، عینیّت داشته باشد.

« جمالی » استدلال می کند که ادیان کتابی ی مسیحیّت و اسلام، آخرت و ملکوت روح را اصل برتر دانسته اند؛گرچه اسلام، دنیا را مزرعه ی آخرت شمرده است و بیشتر از مسیحیّت، این دنیای زمینی را تأیید کرده است؛ ولی اصل برتر همچنان آخرت و دنیای پس از مرگ، باقی مانده است. بدینسان اسلام، علاقه به دنیا و بدن را تحقیر کرده و فرع شمرده است و دُرُست با چنین تفکّریست که فاجعه ی ادیان کتابی آغاز می شود؛ زیرا در دوران معاصر، تولید اقتصاد سرمایه داری، طبیعتش، گسترش است. اقتصاد سرمایه داری بر اساس صنعت و علم می باشد و صنعت، پایه اش، تجربه و عقل است.

تولید اقتصاد سرمایه داری که خود را در آغاز برای مصرف کالاهایش می گستراند، در برخورد با کشورهای غیر صنعتی (برای مثال ایران) سوائق انسانی را تحریك می کند. سوائق بیدار شده *(طبق سنّت دینی ی اسلامی)* احتیاجات انسانی را ایجاب می کنند و چون زندگانی ی دنیوی تحقیر می شود، خواه ناخواه، سوائق که رشته های پیوند و اتّصال انسان به دنیا هستند، سرکوفته و تحقیر می شوند. سوائق و احتیاجات مردم در زیر ضرباهنگ امریّه ها و منکرات اسلام نمی تواند هیچگاه به حسّ قدرت فردی یا اجتماعی تبدیل گردد؛ ولی با آمدن کالاهای متنوّع از دنیای سرمایه داری، این سدّ، شکسته می شود و سوائق نیمه خفته و در خود خزیده، بیدار می گردند و ناگهان به منفعت جویی، استحاله می یابند. از این مرحله به بعد، سوائق بیدار شده، تحقیر نمی گردند؛ بلکه به نام منفعت جویی، تائید می گردند و کسب منفعت و دفاع از منفعتهای خود، سبب پیدایش قدرت فردی و اجتماعی ی تازه می گردد.

بدینسان کالا با خود، روند دنیوی شدن را می آورد و دین نمی تواند نقش گذشته اش را در جامعه، ایفا کند و برای پاسخ به سوائقی که دنیوی شده اند و از پیوند خویش با دنیا لذّت می برند و تأیید خود را در می یابند، باید رنگ عوض کند. به همین دلیل، دین، مجبور می شود که خود را تغییر بدهد تا نقش دیگری به عهده بگیرد و پاسخگوی سوائق بیدار شده بشود. چنانکه گفته شد کالای سرمایه داری، تبلور رویداد های عقلی است و رویداد عقلی، دو شکل مختلف دارد. از یك طرف، تبلور علم و صنعت است و از طرفی دیگر، تبلور کار سازمان داده شده در سازمانهای اجتماعی و سیاسی است. خواه ناخواه، مصرف، سبب عقلی سازی رویدادهای زندگی فردی می گردد و روند حرکت جامعه به سوی سازمانیابی اجتماعی و سیاسی آن سوائق و منفعت جوئیها می چرخد.

سرمایه داری با خود، نتایج مثبت نیز می آورد و نباید از دید یك ایدئولوژی ی خاصّی، آن را منفور و پلید قلمداد کرد. ورود کالا، سبب رشد و نیرو یافتن جنبشهای اجتماعی می شود : ۱ – دنیوی شدن انسان ۲ – عقلی سازی ی مسائل زندگی؛ یعنی عقل و تجربه ی انسانی، معیار نخستین و برتر برای رویا رویی با همه ی مسائل فردی و اجتماعی می گردد ۳ – روند بیداری سوائق به سوی تشکیل منافع مشخّص در تعریفهای عقلی، عبارت بندی می شوند و کسب منفعتها در سازمانهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی شکل می گیرند.

خواه ناخواه هر منفعتی که انسان می جوید، اگر بتواند خود را با معیار عقل، بیان و توجیه کند، در جامعه، موثر واقع می شود و بدین سان، کم کم با جلب کسانی که همان منفعت را دنبال می کنند، قدرتی اجتماعی تأسیس می گردد. با نگرش به این که انسان، سوائق و منفعتهای مختلف دارد با عقلی سازی و توجیهات عقلی، در روان هر انسانی، چند لایگی *(شکاف یا از خود بیگانگی)* پدید می آید و تنشهای شدید روانی ایجاد می گردد و بدین وسیله، آنچه در اعتقادات دینی، قناعت *(= رضا به قضا)* و طُمأنینه و سکون بود، یك جا، محو می گردد و انسانی ناراضی و ناراحت و نا آرام و غیر قانع و فزونخواه جای آن را می گیرد که خواستش با وضع موجود، انطباق ندارد.

سوائق درونی ی فردی، سبب ایجاد قدرتهای مختلف اجتماعی می شود که با سوائق و قوای در هم پیچیده و پُر تنش درونی، متناظر هستند. سوائقی که عبارت بندی ی عقلی یافته اند و توجیه و اعتبار عقلی پیدا کرده اند در هزاران انجمن و اتّحادیه و حزب و گروه و صنف و طبقه و لا یه *(چه ورزشی، چه فرهنگی، چه جنسی، چه حقوقی و سیاسی و مذهبی و اقتصادی و هنری)* به خود، شکل می گیرند و باعث تشکیل قدرتهای گوناگون و متّضاد اجتماعی می گردند. قدرتهای کثرتمند و مختلف و متّضاد اجتماعی به میدانی احتیاج دارند که تنشهای میان خود را بروز دهند و بر اساس تنشها، به تفاهمات و توافقها و قراردادهایی بر پایه ی تضمین آزادی ی همدیگر برای حلّ و فصل مسائل مشترك خود برسند. چنان میدانی، نامش سیاست است.

دین کتابی، چون بر پایه ی حقیقت واحد استوار است و مومن به دین از داشتن حقیقت واحد، حسّ امتیاز دارد و معمولا حسّ امتیاز دینی می کوشد که شکلهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به خود بگیرد و به طرز رسمی یا غیر رسمی، ایجاد امتیازات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای همعقیدگان خود بکند، اصل تساوی ی حقوق را یا در تئوری یا در عمل، نادیده می گیرد و نمی پذیرد.

حسّ امتیازی که با داشتن حقیقت واحد همراهست، سبب می شود که تنش با عقاید و افکار و ادیان دیگر، بلافاصله شکل جهاد به خود بگیرد. چنانکه در مسیحیّت با همه ی تأییدی که بر اصل محبّت گذاشته است، حسّ امتیاز، محبت را در برخورد با اختلافات مذهبی ی درونی و برخورد با عقاید و ادیان و نگرشهای دیگر، بی اثر و بی ارزش کرد و چه بسیار جنگهای دینی و مذهبی که بر پایه ی همین حسّ امتیاز افروخته نشد.

قدرت طلبان شریعتمدار می کوشند که با برداشت شریعت مآبانه از حکومت، انسانهای دیگر را به نامهای *« مُرتَد و کافر و منافق و مُشرك »* یا از درون جامعه، طرد و تبعید و نابود کنند یا در درون جامعه به نام انسان درجه دوم با حقوقی کمتر از معتقدین، وجود آنها را تحمّل کنند و حقّ هر گونه شرکت در حکومت را از آنها سلب کنند. اگر تنشهای میان قدرتهای اجتماعی شکل مذهبی یا دینی به خود بگیرند دشمنی شان سیاسی نخواهد بود؛ بلکه به یك جنگ مذهبی یا دینی تبدیل خواهد شد.

« جمالی » می اندیشد که در جامعه هایی که بتدریج شیوه ی تولید سرمایه داری به آنها رخنه کرده است، سوائق انسانی، امکان شکوفایی دارند تا خود را در شکلهای عقلی (عبارت بندیهای عقلی) نمودار کنند؛ ولی در جوامع در حال توسعه هنوز زبان و اصطلاحات و امکانهای تفاهم، شکل مذهبی دارند. هنوز معیار عقل و عبارت بندی آن منافع به شکل عقلی، نه همگانفهم است نه مردم را آن طور که باید بر می انگیزاند؛ یعنی عقل هنوز، برترین اعتبار و حیثیّت اجتماعی را ندارد. به همین سبب نیز سوائق و منفعت جوییها برای شکل گیری ی اجتماعی ی خود، عبارات نیمه عقلی و نیمه مذهبی به خود می گیرند و می کوشند تا آنجا که ممکن است به خود اعتبار و حیثیّت دینی و مذهبی بدهند. البته نباید پنداشت این عمل، یك نوع، ریا کاری و فریب است؛ بلکه هنوز توجیهات عقلی و آنچه عقلی شده، مثل توجیهات اقتصادی یا جامعه شناختی یا روانشناسی یا حقوقی، آن تأثیر اجتماعی را در مردم ندارد که آنها را به شکل قدرتها و سازمانهای اجتماعی در بیاورد؛ زیرا معیار عقلی هنوز در چنین جامعه ای برترین ارزش نیست.

هنوز نزد مردم، نصّ و نقل و سنّت و فتوا، بالاترین ارزش و اعتبار را دارد. پس سوائق و منفعت جوییهای دنیوی، با کیفیّت و کمیّت تازه شان می کوشند که عبارات مذهبی - دینی به خود بدهند و برای اعتبار بخشیدن و موثر ساختن خود، از « *آیات قرآن یا از احادیث و سیره ی انبیا* » استفاده برند. بحث کلیدی این است که اول باید در جامعه، سوائق و منفعت جوییهای افراد و گروهها به خود، عبارتهای عقلی بدهند و میزان عقل، آنقدر ارزش داشته باشد که عبارت بندی و توجیه عقلی ی منافع، بیشترین تأثیر و نفوذ را در مردم بکند. در چنین وضعیّتی است که هیچ حزب یا گروه یا انجمنی نمی کوشد از پوشش و اصطلاحات مذهبی و دینی استفاده ببرد؛ زیرا همان توجیهات عقلی (اقتصادی، حقوقی، روانشناسی) بسنده می کنند و به بسیج ساختن اصطلاحات مذهبی احتیاجی ندارند یا اینکه اگر هم به کار ببرد، کسی اعتنا نخواهد کرد؛ زیرا از این پس، مردم تا با تجربیّات خودشان حقیقتی را درك نکنند به آن اعتنایی نمی کنند.

البته در جامعه ای مانند ایران که هنوز در حال تکاپو است، این توجیه دو گانه موجود هست؛ ولی وقتی میدان سیاست، برای تنش قدرتها و مبارزه ی میان آنها بسته شد، سوائق و منفعت جوییها، متوجه ی دامنه ای می شوند که حکومت، واهمه دارد به آن نزدیك شود یا به آن تجاوز کند. آنگاه هست که همه ی منفعت جوییها و سوائق به خود شکل مذهبی می دهند.

لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنزرواتیسم و آنارشیسم که بیان روندهای مختلف منفعت جوییها و سوائق هستند به جای نمود سیاسی، به جای آنکه عبارات و توجیهات سیاسی و عقلی به خود بگیرند، عبارات و اصطلاحات مذهبی به خود گرفتند. این چنین بود که همه ی روندهای اجتماعی در ایران، تفسیرات مختلفی از « *شیعه ی دوازده امامی* » شدند و تا زمانی که میدان مستقل سیاسی گشوده نشود و معیار خالص عقلی، اوج ارزش اجتماعی ی خود را پیدا نکند، وضعیّت به همین روال باقی خواهد ماند. بدین علّت است که رواج تفکّر فلسفی، اهمیّت فوق العاده دارد؛ زیرا ارزش عقل را در جامعه بالا می برد.

مکاتبی که در سی سال اخیر در چارچوب دین کتابی سلام به وجود آمدند *(= مثل بازرگان و شریعتی و بنی صدر و طالقانی و خمینی و مطهری و رجوی و امثالهم)* همه، تجسّم آن منفعت جوییها و روندهای مختلف اجتماعی بودند.

ناگفته نماند که لیبرالیسم یا سوسیالیسم یا کنزرواتیسم، مکاتب یا ایدئولوژیهای ثابتی نیستند؛ بلکه هر کدام در عرض این دویست سال، شکلها و تئوریهای مختلف به خود گرفته اند. ما یك سوسیالیسم نداریم؛ بلکه تئوریها و ایدئولوژیهای فراوان سوسیالیسم داریم. همینطور لیبرالیسم یك عبارت بندی ی منافع فردی و اجتماعیست؛ نه یك تئوری یا ایدئولوژی ی ثابت و مشخّص و خاصّ.

شنیده و خوانده می شود که برخی از تحصیل کردگان ما از سوسیالیسم یا لیبرالیسم یا کنزرواتیسم ایراد می گیرند. آنها از یك نوع تئوری ی لیبرالیسم انتقاد می کنند و آن را کلّ جنبش لیبرالیسم می پندارند یا انتقاد به دور یك تئوری یا ایدئولوژی ی سوسیالیسم می چرخد و می انگارند که سوسیالیسم همین است. همه ی اینها، روندهای کلّی برای توجیه و عبارت بندی ی منافع و ایده آلهای مشترك اجتماع انسانی هستند و در مقاطع تاریخی و در اجتماعات خاصّ، به خود شکل تئوری ی خاصّ می دهند. در هر حال، همین روندهای تغییر و توجیه و شکل گیری ی منافع و سوائق، خود را در تفسیرات مختلفی از قرآن و تشیّع دوازده امامی عبارت بندی کردند.

در ایران، همه ی روندها و جنبشهای اجتماعی که با نفوذ کالاهای سرمایه داری آغاز شدند، به جای آنکه مستقیما جنبشهای سیاسی بشوند، جنبشهای مذهبی از آب در آمدند؛ امّا سرشتشان سیاسی بود. به همین دلیل، اسلام به ایدئولوژی تبدیل شد که پدیده ی تازه ای بود. همه ی روندهای دینی و مذهبی، سرشت خود را با کلمه ی اسلام و تشیّع راستین مشخّص می کردند و در مقابل نظام سلطنتی ی *« محمد رضا شاه پهلوی »* و حامیانش اعتراض و مقاومت می کردند. از اینجا بود که در روند مقاومت و مبارزه فقط وحدت صوری ی خود را درك می کردند؛ نه تنشها و تضادهای مصالحه ناپذیر واقعی ی خود را. *« خمینی و بازرگان و بنی صدر و رجوی و طالقانی »*، مظاهر و شکل گیری ی روندهای مختلف و متّضاد اجتماع ایران بودند که با تفسیر قرآن و برداشتهای رنگارنگ از مبانی ی اسلام، تضادها و تنشهای خود را نادیده می گرفتند.

آن وحدت ظاهری که تحت اسلام و تشیّع صورت گرفته بود با عبارات و اصطلاحات مذهبی ی مشترك که میان آنها موجود بود، در اصل، آن منافع و سوائق مختلف و متّضاد را بیشتر پوشانید. هیچ یك از آنها، آگاهی از واقعیّت خود که بیان قدرتهای مختلف و متّضاد اجتماعی هستند، نداشتند. با دست آویز سازی ی اصطلاحات و عبارتها و کتاب مشترك، وحدت یافتند و با یکدیگر همکاری کردند در حالیکه در عمل، دارای ایدئولوژیهای مختلف بودند. از طرفی بی خبر از آن بودند که اختلافات مذهبی با اختلافات سیاسی با هم بسیار فرق دارد.

از نظر مذهبی، کسی که با مذهب من، اختلاف داشته باشد یا مُرتد است یا منافق یا کافر یا مُشرك و من باید به هر که مخالف مذهب من است، اعلان جهاد بدهم و تا دیگری، حقیقت واحد مرا نپذیرد، با او

هیچگونه بحث و توافق و تفاهمی نخواهم داشت. جایی که تفاهم ممکن نیست تحمّل، کارساز نیست؛ زیرا هر تحمّلی بسیار محدود است و جامعه نمی تواند مناسبات خود را به میدان تحمّل یکدیگر محدود کند. جامعه به مناسبات مثبت برای ایجاد تفاهم احتیاج دارد. بنابر این ناگهان به جای مبارزات سیاسی، جنگ مذهبی در جامعه ی ایران شروع شد و این جنگ مذهبی هنوز هم ادامه دارد و تا موقعی که روندهای اجتماعی و سوائق و منفعت جوییها فقط حقّ ابراز در اشکال و عبارات مذهبی داشته باشند، ما در جامعه، جنگ مذهبی خواهیم داشت و این روندهای اجتماعی در اثر تأثیر مستقیم تولید سرمایه داری و مصرف، روز به روز شدیدتر خواهد شد و جریان دنیوی شدن، قویتر خواهد گردید و خواه ناخواه برخورد قدرتهای اجتماعی در قالب دینی، فاجعه آمیزتر خواهد شد.

ایران در آغاز به صلح مذهبی نیاز دارد. باید راهی یافت که روندهای اجتماعی که نمودار سوائق و منافع مختلف هستند، عبارات سیاسی و عقلی به خود بدهند تا بدین وسیله میدان مذهب را ترک کنند و گر نه تضادها و اختلافات اجتماعی به تضادها و دشمنیهای مذهبی تبدیل خواهند شد که با شدیدترین نفرتها و خشونتها و عداوتها همراه است. جنگهای مذهبی میان جوامع از قساوتمندترین و ضدّ انسانی ترین و وحشی ترین جنگها بوده است و با بیدار شدن این روندها در جامعه و عبارت بندی ی آنها در قالب مذهب، جنگ مذهبی به سراسر اجتماع کشیده می شود.

تضادهای مذهبی را هیچگاه نمی شود حلّ کرد و جنگ مذهبی در هر شکلش صدمه شدید به موجودیّت اجتماع و اقتصاد و رشد فرهنگی و صنعت و علم می زند و بالاخره در مرحله ی آخر، مردم را از مذهب و دین، بیزار می کند یا دست کم از ارجگزاری ی به دین می کاهد. چنین واکنشهایی حتّا علیه منافع متشرّعان دین کتابی است.

ب)- جامعه ی تنش زا و مسئولیّت پذیری ی کشورداران

جامعه ای که به حاکمیّت بر خود، نیاز پیدا می کند، جامعه ایست که در می یابد بدون کاربرد نیروی همه ی افراد و شخصیّتهای توانای خود به حلّ مسائل جامعه، قادر نیست. اگر یك جامعه، مسائل مشخّص و ثابتی می داشت، ممکن بود که حلّ مسائل را بتوان به یك نفر یا یك گروه سپرد؛ ولی با آمدن نخستین رایحه ی آزادی ی سیاسی و وجدانی به هر اجتماعی، چنین آرزویی در تاریخ، پایان می پذیرد؛ زیرا هر چه میل به آزادی بیشتر ریشه بدواند یا هر چه التهاب برای آزادی در اجتماع بیافزاید، مسائل، بیشتر و پیچیده تر خواهند شد و ثابت نخواهند ماند.

جامعه ای که به دمکراسی نیاز دارد، جامعه ای ایست مسئله آفرین. گفتگو در باره ی این که جامعه ای لیاقت دمکراسی دارد یا نه، نظر کسانیست که علیه آزادی می جنگند. مسئله این نیست که جامعه

ای لیاقت دمکراسی دارد یا نه؛ بلکه مسئله این است که جامعه، بدون دمکراسی نمی تواند مسائلی را که آحادّش می آفریند، از طریقی دیگر، حلّ کند.

دمکراسی، مناسبات میان انسانهائیست که مشتاق آزادی هستند و جایی که خمیر مایه ی آزادی در رگها جنبید، نهال دمکراسی نیز سبز می شود. مردم هر چه از این نیاز، بیشتر آگاه بشوند گرایش به آن، شدیدتر می گردد. چنین اشتیاقی مردم را آرام نمی گذارد. آزادی، آرزو و خواستی است که دم به دم گسترده تر می شود. این دیگر، بحث لیاقت اخلاقی یا لیاقت به معنای استعداد خاصّ یك ملّت نیست. آزادی، ریشه ی انسانی دارد، مخصوص یك ملّت برگزیده و استثنایی نیست. هر انسانی، چون آزادی در گوهر اوست، استعداد (لیاقت) دمکراسی دارد.

البته دمکراسی می تواند صدها شکل به خود بگیرد که به خصوصیّات تاریخی و فرهنگی ی هر ملّت باز بسته است. اگر گفته شود که آیا ایرانی استعداد دمکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آمریکا دارد، جای بحث و گفتگو است؛ ولی اینکه ما نتوانیم دمکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آلمان بیافرینیم، دلیل بی لیاقتی ی ما برای دمکراسی به طور کلّی نیست. ما نیز باید شکل دمکراسی ی خود را در مبارزاتمان کشف کنیم و آن را بر مبنای مشخّصات و خُلقیات روحی-روانی ی مردم خود بیافرینیم؛ نه اینکه از این و آن، قرض کنیم.

جامعه ی ما، جامعه ایست مسئله آفرین که به دمکراسی نیاز دارد و فقط در پی ی یافتن شکل خاصّ دمکراسی ی خود است. در جامعه ای که آزادی در آن رخنه کرده است، مسئله آفریدن، کار روزانه ی افراد و گروههاست. به چنین جامعه ای نمی توان امر داد که دیگر مسئله نیافرینند تا یك تئوری دان سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی بیاید و مسائل ثابت و مشخّص و محدود اجتماع را حلّ کند.

آزادی و مسئله آفرینی از هم انفکاك ناپذیرند؛ ولی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها می خواهند با تحقّق اصول و روشها و اصول عقیدتی خود، جامعه ی بی مسئله بسازند؛ یعنی جامعه ای که همه ی مسائلش به یك مسئله ختم شود و وقتی که مسئله منتفی شد، دیگر هیچ مسئله ی اساسی باقی نخواهد ماند. در حالیکه جامعه ی مسئله آفرین باید جامعه ی حلّ کننده ی مسائل نیز باشد تا همه با هم به حلّ مسائل خود برسند و گر نه حلّ مسائلی که جامعه ی آزادیخواه و آزادی گرا می آفریند از سوی یك حکومت یا یك رهبر یا یك کادر حزبی یا با کاربست جبری ی مبانی و اصول یك دین کتابی یا یك ایدئولوژی یا یك تئوری ی علمی یا با استقرار یك اصل یا با رفع یك علّت محالست. افراد و گروههای مسئله آفرین هستند که می توانند و حقّ دارند و باید مسائل را با ابتکار و همکاری و همبستگی، حلّ و رفع کنند.

جامعه های در حال پیشرفت با مسائل دشوار و پیچیده تری دست به گریبانند. مسائلی را که جامعه های پیشرفته در طول پنج قرن، حلّ کرده اند، جامعه های در حال توسعه باید در زمان بسیار کوتاه تری حلّ کنند. از این نظر، به مراتب بیشتر از کشورهای باختر زمین به دمکراسی نیاز دارند. در چنین جامعه

هایی شخصیّتهای کثیر نیرومند لازمست تا نیروهای خود را صرف برخورد با مسائل بکنند. کمبود کلیدی ی این جامعه ها، سرمایه ی مالی یا یك ایدئولوژی یا یك تئوری ی علمی یا یك حزب طراز نو یا یك رهبر رهایی بخش نیست؛ بلکه کمبود این جامعه ها، زمینه ی رشد شخصیّتهای نیرومند و خویشاندیش است. حلّ مسئله ی اجتماعی با قدرت شخصیّت انسانی گره خورده است. مسئله از انسان شروع می شود و به انسان ختم می گردد. کثرت و دامنه دار شدن مسائل و زایش مسائل تازه، ضرورت کثرت شخصیّتهای مبتکر و خویشاندیش و افزایش دائمی ی آنها را ایجاب می کند.

شخصیّت پرستی با رهبر، پیوندی ندارد. جایی که کثرت شخصیّت هست، کسی حتّا رهبر را نمی پرستد؛ ولی وقتی شخصیّتی جز رهبر نبود آن شخصیّت، خواه ناخواه، پرستیده می شود. برای نفی شخصیّت پرستی نباید نفی شخصیّت کرد؛ بلکه باید شخصیّتهای کثیر در جامعه فراهم آورد. جایی که شخصیّتها نابود شوند، یك رهبر به وجود می آید. نبود شخصیّتهای فراوانست که پیدایش یك رهبر را ایجاب می کند؛ زیرا نبود شخصیّتهاست که جامعه را به حالت اضطرار در می آورد. راه چاره، دادن امکان رشد شخصیّت در جامعه به افراد است تا از میان ملّت، شخصیّتهای نیرومند و متفکّر و برجسته پدید آیند. پرورش شخصیّتهای نیرومند و آفریننده و برجسته، دشوار ترین مسئله ی هر اجتماعی است.

همه ی جامعه های در حال پیشرفت برای حلّ این مسئله، گیر افتاده اند و گر نه سرمایه ی مالی و ایدئولوژی و تئوری ی علمی و ماشین های تولیدی را می توانند به راحتی به کشورشان وارد کنند. واردات کالا سهلست. فقط نمی توان شخصیّتهای استوار و نیرومند و برجسته را از هیچ کشوری وارد کرد یا خرید یا از بانکی و سازمانی در جهان وام گرفت.

تا جامعه ای به طور مداوم از گوهر خود، شخصیّتهای نیرومند و کارآ و استوار رشد ندهد و هنرها و استعدادها و افکار آنها را بسیج نکند، نخواهد توانست مسائل خود را حلّ کند. در جامعه های در حال توسعه، رشد طبیعی ی شخصیّتهای کثیر، سرکوب شده است. اینها باید بتوانند، شخصیّتهای نیرومند و متفکّر را بسیج کنند؛ ولی در اکثر این جامعه ها حرکت وارونه ی آن ملاحظه می شود. از یك طرف با تحقیر فردیّت و از طرف دیگر با رشد حسادت، مانع پیدایش شخصیّت می شوند. کسی که در این جامعه ها قدرت را به چنگ می آورد، شخصیّتها را سرکوب و ترور و ریشه کن می کند تا دوام قدرت خود را تأمین نماید.

ملّت آزادیخواه، خودش مسئولیّت حلّ مسائل خودش را دارد و روز به روز با مسائلی که از مناسبات خودشان پدید می آید به طور آشکار روبرو می شوند و تلخی ی آنها را می چشند و ناراحت و نگران می شوند و در صدد حلّ کردنشان بر می آیند و راه حلّهای متفاوت را می آزمایند تا بالاخره با رشد دادن شخصیّتهای برجسته و پرورش شرافت انسانی ی همه ی افراد، قدرت حلّ مسائل را پیدا کنند و

مسائل جامعه، هیچگاه روی هم انباشته نمی شوند تا ناگهان، سر به فلك بکشند و هیچکس از پس آنها بر نیاید.

گرفتن قدرت از مردم، چیزی سوای سلب ابتکار برخورد مردم با مسائلشان و تلاش خودشان برای حلّ مسائل اجتماعی نمی باشد. به عهده گرفتن همه ی ابتکارات برای اصلاحات و تجدّد و رفاه و نظم از طرف هر قدرتمندی، چیزی جز سلب قدرت و حاکمیّت از ملّت نیست. وقتی قدرت از مردم گرفته شد، مردم، دیگر با مسائل خودشان روبرو نمی شوند و مسائل جامعه را به چشم مسائل خودشان نمی نگرند و احساس نمی کنند که مسائل و حلّ آنها به خود آنها مربوط است؛ بلکه از رو یا رو شدن با آنها می گریزند؛ زیرا اعتقاد دارند که مسائلشان به رهبر و دارنده ی قدرت یا هیئت مرکزی ی حزب یا حکومت مربوط است. چنین مردمی اعتقاد دارند که مسائل اجتماعی مربوط به کسی است که قدرت دارد.

کسی که قدرت ندارد از تقبّل و مسئولیّت پذیری برای حلّ هر مسئله ای می گریزد؛ زیرا حلّ مسئله ی اجتماعی به قدرت نیاز دارد. انسان ضعیف از مسئله اش می گریزد. انسان ضعیف، دنبال کسی می رود که او را از مسائلش نجات بدهد. قدرت را نمی توان از مسائل جدا کرد. کسی که ضعیف و عاجز است از برخورد با مسائل، نفرت و اکراه دارد و حاضر نیست که مسائل خود را با آغوش باز بپذیرد. به همین دلیل نیز هست که مسائل جامعه در نقطه ای جمع می شود که همه ی قدرت جمع شده است. همه ی ضعفاء مسائل را از سر خود باز می کنند و به آن مرکز قدرت حواله می دهند.

جامعه ی مستضعفین و محرومین و ستمدیدگان به رهبر رهایی بخش احتیاج دارند. هر جا که همه ی قدرتها متمرکز شدند، همه ی مسائل نیز متعلّق به او و مایملك او می شوند. هم مسائل از اوست هم حلّ مسائل به او واگذار می شود. اساسا شیوه ی فهم و تأویل مسائل نیز به او واگذارده می شود. گرفتن ابتکار از مردم، قطع تعلّق مردم از مسائلشان هست. اگر نیروی ابتکار و حلّ مسائل از مردم سلب شود، جامعه ای پدید می آید که مرتبا تولید مسائل می کند؛ ولی حقّ و توان آن را ندارد که صاحب مسائلش باشد؛ زیرا قدرتی که باید با مسائل روبرو شود از او گرفته شده است.

چنین جامعه ای بی هیچ واهمه و خیالی، تولید مسائل می کند. بدون آنکه احساس آن را نیز داشته باشد که حلّ مسائل نیز به عهده ی خود او گذاشته خواهد شد. افراد این جامعه می انگارند که مسئول مسائل، کسی است که همه ی قدرت را در دست دارد و بر مردم حکومت می کند؛ ولی دُرُست، مسائل حلّ ناشده و انباشته شده به دوش اعضای جامعه می افتد که از قبول آنها و برخورد با آنها اکراه دارند. در اینجاست که مسائل رویهم انباشته، ناخواسته به دوش ملّت می افتد و ملّت در رویا رویی با آنها و حلّ آنها احساس عجز می کند. احساس عجز، آهسته – آهسته به احساس اضطرار تبدیل می گردد. مردم در این مواقع تاریخی به مُنجی نیاز پیدا می کنند و یك مُنجی، سرانجام پیدا می شود. در حالت اضطرار اجتماعی، ملّت به رهایی از اضطرار نیاز دارد و رهبر، یك رهبر رهایی بخش است.

بحث رهبر و رهبری و ضرورت آن در این جامعه ها، نشان خطر است؛ زیرا مسئله، دیگر برخورد ملّت با مسائل و ابتکار برای حلّ آنها و آزمایشهای لازم برای یافتن راه مقابله با مسائل نیست؛ بلکه ملّت می خواهد از اضطراری که دچارش شده است نجات یابد و به هیچوجه در پی ی حلّ کننده ی مسائل خود نمی رود؛ بلکه در پی ی رهبریست که او را از اضطرار و بحران و عجز وجودیش نجات بدهد.

رهبر نجات بخش با مفهوم عادّی ی رهبر در کشورهایی مانند آمریکا و انگلیس و دیگر کشورهای باختر زمین بسیار فرق دارد. مفهوم رهبر در زبان فارسی برای مردم ما با مفهوم «*امام و پیر و مرشد و مولا و حجّت*»، مترادف است. وقتی مردم ایران رهبر بخواهند، ضرورت روانیست که در آنها نمودار می گردد. اصطلاح رهبر در ایران در عمق وجدان دینی ی مردم ریشه دوانیده است. با تصاویری که در عامّه ی مردم از رهبریست، رهبر سیاسی، نیرومند تر و بزرگ تر و صاحب اختیارات بیشتر از آن خواهد شد که قانون اساسی، معیّن کرده است.

«جمالی» بر این اندیشه است که رابطه ی انسان با یك مسئله ی اجتماعی و روانی با رابطه ی او با یك اضطرار اجتماعی و روانی بسیار فرق دارد. استحاله ی مسائل اجتماعی و روانی به اضطرار اجتماعی و روانی یا بر عکس باید با دقّت مطالعه شود. حکومت نباید بگذارد که مسائل روانی و اجتماعی به اضطرار اجتماعی و روانی استحاله بیابند. مردمی که با مسائل اجتماعی و روانی روبرو هستند، می توانند بر مسائل خود، چیره شوند؛ ولی وقتی مسائل به اضطرار اجتماعی و روانی استحاله یافتند، نیروی برخورد و توانایی برای حلّ مسائل و چیره شدن بر مسائل را از دست می دهند. از این نظر، رابطه ی روان انسان با مسائل در سیاست بسیار اهمیّت دارد. ما می توانیم از یك مسئله ی اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی برای خود، یك اضطرار اجتماعی بسازیم. همانطور بالعکس، امکان آن هست که اضطرابهای اجتماعی را کم کم به شکل مسائل اجتماعی و سیاسی در آورد.

تا مردم، نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی خود، حالت اضطرار دارند، مسائل، حلّ شدنی نیستند. تقاضای حلّ مسائل، یك امر فرعیست. مردم می خواهند که از اضطرار، نجات پیدا کنند. به همین سبب، رهبر رهایی بخش، هیچگاه نمی گذارد که اجتماع با مسائل روبرو باشد؛ بلکه می کوشد که مسائلش به حالت اضطرار پایدار بمانند؛ زیرا او با پایداری ی بحران و اضطرار است که رهبر رهایی بخش می ماند. بدین ترتیب او همه ی مسائل را با تردستی به اضطرار استحاله می دهد. همانطور که برای ایجاد یك دمکراسی ی آزادیخواهانه باید کوشید که هر اضطراری، شکل مسئله به خود بگیرد، جامعه نباید در مقابل بحرانها و تزلزلها و مصیبتهای شدید، حالت اضطرار پیدا کند؛ بلکه آنها را یك مسئله تلقی کند تا از پس آنها بر آید.

سیاستمداران باید بکوشند که جامعه نسبت به واقعیّات اجتماعی هیچگاه حالت اضطرار پیدا نکند تا در خود، نیرو و توان چیرگی ی بر آنها را بیابد. اضطرار، روان انسان را قبضه می کند و قدرت تفکّر و امکانات ابتکاری ی حلّ مسائل را از او می گیرد. انقلابها در حالات اضطرار یك ملّت پدید می آید و

رهبر رهایی بخش، پاسخگوی این اضطرار است. در این لحظات تاریخی، ملّت، قدرت حاکمیّت ندارد. ملّت مضطرب، بر خودش حاکم نیست و این لحظات بسیار خطرناك هستند. در حالیکه در دمکراسی ی آزادیخواهانه، شخصیّتهای متعدّد به طور ذخیره؛ ولی فعّال برای هر گونه مقام سیاسی و اجتماعی وجود دارد. هر مقامی میدان رقابت شخصیّتهایی است که قدرت و لیاقت خود را برای این مقام به محك می زنند. برای هر مقامی، طیفی از شخصیّتها برای پذیرش مسئولیّت و کار برای ملّت وجود دارد؛ یعنی اصل عدم وجود دو امام یا دو حجّت یا دو رهبر در یك زمان برای دمکراسی صادق نیست؛ بلکه اشخاص متعدّدی که لیاقت مقام سیاسی دارند و می توانند در کنار هم زندگی کنند و با همدیگر مدارا کنند.

دمکراسی بر پایه ی کثرت شخصیّتها بنا می شود. از این نظر است که هیچ فردی برای حکومت کردن ازلی - ابدی حقّانیّت ندارد و هر وقت لازم شد می توان او را از مقامش برکنار کرد. در صورتی که با نابود کردن شخصیّتها، رهبر، تنها شخصیّتی است که به مقام رهبری و حاکمیّت، حقّ دارد.

پ)- مسائل جامعه و هنر رامیاری *(= سیاست)*

مسئله ی سیاست و روشهای سیاسی ی حکومتگران لایق و دارنده ی فرّ در فرهنگ ایرانی اینست که افراد را برای مهرورزی به زیبایی نهفته در خودشان بیانگیزانند؛ یعنی افراد را بدان سو، ترغیب کنند که زیبایی خود را در خود بجویند تا بتوانند به زیبایی خود، عشق بورزند و نیز بتوانند جهانی از زیبایی، فراز خود بسازند؛ زیرا اجتماع و تاریخ، هنگامی زیبا خواهند شد که انسانها، جوینده ی زیبایی خود بشوند و راه مهرورزی به خود را با کشف زیبایی خود بیابند و از این راه بتوانند در اجتماع و سیاست و حقوق، آفریننده بشوند.

حلّ مسائل اجتماع انسانی فقط با فکر و کردار انسانی ممکن است. تا موقعی که انسان برای حلّ مسائل اجتماعی اش به معجزه و رهبر و نجات دهنده نیاز دارد، خودش با فکر و عمل خودش به یافتن راه حلّ مسائل اجتماعی خود نمی پردازد. یکی از مهم ترین علل دشواری مسائل اجتماعی امروز آنست که قرنها روی هم انباشته شده و به امید معجزه نشسته اند. برای آنکه انسان، مسئولیّت خود را در باره ی تفکّر و عمل خود در یابد، بایستی بداند که کسی جز خودش قادر نیست مسائل اجتماعیش را حلّ کند. حاکمیّت ملّی؛ یعنی ملّت به تنهایی مسئول و سرچشمه ی حلّ مسائل خود است.

ما در سیاست و اجتماع و اقتصاد با انسان در واقعیّتش سر - و - کار داریم و در دنیای سیاست بایستی تردستی و تیزبینی و تندی ی شامّه یافت تا از میان تبلیغات گوناگون، تا از میان ادّعاها و تظاهرات و دروغها و شایعات و نیمه راستها، به حقایق و وقایع پی برد. ما هیچگاه نخواهیم توانست جامعه

ای درست کنیم که همه ی اعضای آن برای خدمت به نوع بشر یا ملّت یا طبقه یا برای رضای خدا کار کنند و صبح تا شب در فکر دیگران باشند. اینها، خود فریبی و خیالاتست.

فانتزی بافی و اطمینان کامل به اشخاص متّقی و عادل و فداکار در عالم سیاست، مردم را از لحاظ سیاسی، تنبل و سُست- نهاد، بار می آورد. برای شناخت و انتخاب انسان، بایستی بیدار بود و بر گستره ی دید و شامّه ی خود افزود؛ زیرا می توان در میان زاهدین و متّقیان و صادقین، بزرگترین شارلاتانها و مقام طلبان و عاشقان قدرت افسارگسیخته را یافت که حاضرند برای رسیدن به قدرت یا حفظ قدرت خود، خون تمام انسانها را بریزند و می توان در میان متّهمان به گناه و پلیدیها، لایق ترین و با شعورترین مردان سیاسی و اجتماعی و دینی را پیدا کرد.

هر انسانی، وجودی متغیّر است که قوایش، همانند خودش، ابدیّت و ثبات ندارد. قدرت سیاسی و اجتماعی، همه ی سوائق و امیال و ایده آلها و ارزشها را تغییر جهت و تغییر شکل می دهد.

از نظر « جمالی »، جامعه ی سیاسی، جامعه ای است که از روی قاعده، منافع عمومی را با تصمیم آگاهانه ی همه، مشخّص می کند تا برای کسب منافع، اقدامات مشترك کند. جامعه ای که در خود، قدرت تحقّق منافع عمومی را دارد، در حال تولّد دوباره است. جامعه ی سیاسی، جامعه ای است که سیاست در آن از واقعیّات اجتماعی، شروع می شود و معیار نهایی هر گونه تصمیمی که به وسیله ی آن جامعه گرفته می شود، خود واقعیّات هستند. بنابر این، معیار نهایی تصمیم گیریهای عمومی در یك جامعه ی سیاسی، نه اصول دین کتابی است نه ایدئولوژی؛ ولی ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب می توانند در گرفتن تصمیماتی موثر باشند که سرشت جامعه ی سیاسی را تشکیل می دهند.

جامعه ی سیاسی، اساسش آزادی است. حاکمیّت بر خود، بر پایه ی قدرت تصمیم گیری ی انسان قرار دارد و بر آنست که از راه آزادیخواهی، گروهها و سازمانها و احزاب ایدئولوژیك و دینی و عقیدتی سرچشمه ی همبستگیها در جامعه بشوند. بدین ترتیب وجود آزادی در جامعه، تنها معیار حقّانیّت سازمانها و روشهائیست که همبستگی ی جامعه را تأمین می کنند.

همبستگی باید دُرُست از سرچشمه ی آزادی ی فردی؛ یعنی مستقیما از قدرت تصمیم گیری ی فرد – فرد انسانها بجوشد؛ زیرا در اثر اهمیّت تصمیم گیری در جامعه ی سیاسی، شخصیّت انسان، گرانیگاه واقعیّات سیاسی است. واقعیّت در سیاست بر شالوده ی پیوند دیالکتیکی ی آزادی و همبستگی، شناخته و پدیدار می شود. واقعیّت، پیوسته در حال دگرگشت و دگرگونی است و از تلاقی و ترکیب و کشمکش و تنش و استحاله ی دو اصل آزادی و همبستگی در جامعه پدید می آید. مسئله ی آزادی را نمی توان بدون مسئله ی همبستگی، طرح و در باره ی آن بحث کرد و گوهر همبستگی را می توان فقط از راه آزادی شناخت.

« جمالی » در روند اندیشیدن خود در باره ی مقوله ی سیاست از دید فرهنگ ایرانی، استدلال می کند که سیاست، برخورد با واقعیّات جدید اجتماع هست. واقعیّات اجتماع با واقعیّات طبیعی فرق دارند. واقعیّت اجتماعی از کشمکش و تنش میان آزادی و همبستگی ترکیب شده و تنش میان عوامل آزادی و عوامل همبستگی را در خود می نماید و می پوشاند. از سویی، گسترش و رشد بیش از حدّ ابعاد آزادی، همبستگیها را می کاهند و در خطر می اندازند و از سویی دیگر باید کوشید که با تشدید عوامل همبستگی، قدرت پراکندگی و مختل سازنده ی ابعاد آزادی کاسته شود؛ زیرا از یك طرف با تشدید ابعاد همبستگی، کشش به سوی وحدت و هماهنگی ی خالص و همگونگی ی طبقاتی و عقیدتی و ایدئولوژیکی و قومی می افزاید و از سوی دیگر، جامعه را به سوی نفی آزادیها سوق می دهد.

واقعیّت اجتماعی، تنشها و کششهای میان این دو نوع بُعد*[وحدت و هماهنگی علیه همبستگی و آزادی است]* است که از سویی، متمّم و از سویی دیگر، متّضاد باهمند. هر واقعیّت اجتماعی، ترکیب ویژه ای از این دو بُعد است. تا موقعی که تنشهای این ابعاد با کششهای این ابعاد در شرایط خاصّ اجتماعی با هم تعادل پیدا می کنند، واقعیّت اجتماعی، ارزش سیاسی ی خود را از دست می دهد، یا از ارزش سیاسی ی آن کاسته می شود؛ ولی هنگامی که در اثر تغییر شرایط اجتماعی تعادل میان این دو گروه ابعاد آزادی و همبستگی به هم خورد، واقعیّت، یك مسئله ی سیاسی می شود.

سیاست، کردارها و تصمیمها و افکاریست بر اساس واقعیّات زنده ی اجتماعی. به همین سبب، سرچشمه ی عمل و فکر سیاسی، واقعیّات اجتماعی هستند. برای برخورد روشمند با واقعیّات مختلف و متعدّد اجتماعی، راهی جز آفریدن تئوریهای مختلف و متعدّد سیاسی نیست. گستره ی سیاست باید خود را برای تجربه ی تازه به تازه ی واقعیّات، باز و گشوده نگاه دارد تا بتواند تئوریهای مختلف تازه ای برای فهمیدن واقعیّات و عمل متناسب با آنها بیابد و با کاربرد تئوریهای تازه، ناظر اصالت تجربه ی واقعیّات باشد تا بتواند تئوریهای خود را تصحیح کند و محدوده ی صحّت آنها را بشناسد؛ نه آنکه واقعیّات فقط وسائلی برای اثبات و تأیید حقّانیّت تئوریها گردند. قبول اصالت واقعیّات، یقین به موقت و گذرا بودن تئوریها را با خود می آورد. واقعیّات سیاسی، غنی تر و متنوّع تر از تئوریهای سیاسی هستند و هیچ تئوری سیاسی نیست که بتواند تمامی ی واقعیّات اجتماعی را در بر بگیرد.

واقعیّات سیاسی، تغییر می کنند و تابع زمان و مکان و انسانها هستند. واقعیّت اندیشی و واقعیّت بینی، کردار و اندیشه و قضاوت بر پایه ی واقعیّات است؛ نه آنکه محصور به عمل و اندیشه و قضاوت بر طبق واقعیّات باشد. معمولا بسیاری از افراد و گروهها، سیاست را به عمل و اندیشه و قضاوت بر طبق واقعیّت در همین لحظه و در همین مکان و در همین فرصت، تقلیل می دهند. در این شیوه ی سیاسی، تفکّر و قضاوت و عمل سیاسی، مترادف فرصت طلبی می شود. فرصت طلبی، انطباق دادن خود با واقعیّتی است در زمان و مکان اکنون جامعه. انسان آن واقعیّت را از سایر واقعیّات در جاهای دیگر و در زمانها و گروهها

و انسانهای دیگر مجزا می کند تا جزیره ای مستقل برای عمل و فکر سیاسی بیابد. به همین دلیل است که هیچگاه مسئولیّتی در قبال دیگر واقعیّات در خود احساس نمی کند.

برای ایجاد مسئولیّت، حسّ نیرومند وابستگی ی زمانی و مکانی ی انسان به واقعیّات با هم ضروری است. من بایستی به طور ملموس و محسوس دریابم که دیروز و امروز و فردای من، به هم، همبسته اند تا نسبت به دیروز و امروز و فردا حسّ مسئولیّت پیدا کنم. قدرت و میزان مسئولیّت من به مفهوم زمان و مکان و تصویر من از جامعه ام باز بسته است. من وقتی برای سایر اقشار و افراد و گروهها و اقلیّتها و احزاب و طبقات در خود، مسئولیّتی حسّ نمی کنم، رابطه ی همبستگی ی خود را با آنها بریده ام و با چنین گسستنی است که به انهدام آزادی ی خود نیز دستور داده و واقعیّت را گم کرده ام.

عمل سیاسی ی من، متمرکز در دامنه ی واقعیّاتی است که من نسبت به آنها حسّ مسئولیّت می کنم و می توانم با قوایم، مسئولیّت پذیرفته شده را بر آورده کنم و دامنه ی واقعیّات تا آنجایی گسترده اند که برای قدرت قضاوت و اعمال و افکار من ملموسند. دامنه ی واقعیّات انسانی، واقعیّاتی هستند که برای آنها نگران می شویم. دامنه ای که با عمل خود می خواهیم به آنها بپردازیم و می توانیم آنها را تغییر بدهیم. دامنه ی واقعیّاتی که می توانیم آنها را تأویل کنیم. سیاست با چنین دامنه ای از واقعیّات سر - و - کار دارد. ا فرادی که در دامنه ی واقعیّات حضور دارند به قضاوت دائم انگیخته می شوند. من می توانم راجع به مسائلی قضاوت کنم که نسبت به آنها مسئول هستم.

ت)- سیاست (= *رامیاری*) و قضاوت

برای درك سیاست می باید بین قضاوتهای اخلاقی و قانونی و سیاسی، تفاوت بسیار گذاشت. بدون در نظر گرفتن چنین تفاوتی، اشتباهات بزرگ و خطرناکی به وجود می آید که بسیار آسیب رسان هستند. با تعمیم قضاوت اخلاقی یا قانونی به سیاست، استقلال تفکّر سیاسی از بین می رود و سیاست، فرع اخلاق یا قانون و مراجع قضایی می شود. در سیاست، بر عکس اخلاق، معیار قضاوت، واقعیّت است؛ نه یك معیار ایده آلی؛ نه یك قانون یا مجموعه ای از قانونها.

در روند مطالعه ی سیاسی و قضاوت سیاسی می خواهیم بر پایه ی هر تجربه ای از واقعیّات سیاسی، در باره ی خطّ مشی آینده ی اقدامات سیاسی و تغییر واقعیّات تصمیم بگیریم. قضاوت سیاسی به آینده و امکانات عمل در حال و آینده بر پایه ی واقعیّات موجود و واقعیّات گذشته باز بسته است. قضاوت سیاسی، تأویلی از واقعیّات روز است که ما در تجربیّات سیاسی ی خود، حاضر داریم و دارای سه مولّفه می باشد که عبارتند از : ۱- قضاوت هنرمندانه ۲- قضاوت تأویلی ۳- قضاوت واقعیّت گرایانه .

تا جایی که انسانها خود را می نمایند، گشودگی ی روانی دارند و افکار و عقاید و تئوریها و زبانشان، باز و گشوده است. این یك نوع، نیرومندی و بهمنشی ی اجتماعی است که مردم بدون واهمه و ترس، خود را بنمایند بدان گونه که هستند. بود و نمود در لحظه های نیرومندی، رابطه ای مستقیم و درهمتافته با هم دارند. دیدنی و تماشایی بودن و گشوده بودن، اصل اعتماد و همبستگی ی اجتماعیست.

چهره هایی از وجود انسان باید در اجتماع، دیدنی باشند تا اعتماد افراد جامعه به یکدیگر پایدار بماند. هر جامعه ای به مقداری سادگی و بی شیله پیله بودن و صداقت و یکرنگی ی افراد نیاز دارد تا جامعه، کارآیی و انسانها همبستگی داشته باشند و نیز مردم بتوانند همدیگر را مستقیما و بلاواسطه ببینند تا به هم اطمینان پیدا کنند. در جامعه ای که این نوع قضاوت در سیاست ممکن نیست و دامنه ی اعمال و افکار و گفتار در دسترس همدیگر برای قضاوت و نظارت قرار ندارد؛ یعنی هر کسی می کوشد بر سر دیگری کلاه بگذارد و او را فریب بدهد، قضاوت اولیه ی سیاسی، محال می گردد و بدینسان جامعه ی سیاسی نمی تواند به وجود بیاید.

از گوهر ناشناخته انسان که بگذریم، نمایشگری آغاز می شود. هر انسانی در کردارها و گفتارها و افکارش، نمایشگری برای دیگران و حتّا برای خودش می شود. همه به همدیگر، خود را می نمایانند. در اینجا حتّا خود شناسی نیز بدون هنر تأویل خود، ممکن نیست تا چه رسد به قضاوت کردن در باره ی دیگران که به مهارت در فنّ تأویل، احتیاج دارد.

هر کسی خود و منافع و سوائق خود را در پشت آنچه می نمایاند، در پشت آنچه زیبا و معقول و حقیقت و نیك صفتی است، پنهان می کند. در این عرصه، هیچکس نمی تواند در باره ی واقعیّات اجتماعی به طور مستقیم، قضاوت کند. حتّا تئوریهای سیاسی و ایدئولوژیها و عبارات و زبان، مولّفه ی پنهان ساز دارند. ما در سیستم عقلی یا علمی ی خود، در عبارات جذّاب و زیبا و گیرای خود، بسیاری از واقعیّات را آگاهانه یا نا آگاهانه می پوشانیم.

ما فقط می توانیم از راه تأویل اعمال و افکار، رفتارها و واکنشهای انسان را از هم بگشاییم و باز کنیم. تئوریها و ایدئولوژیها، تلاشی هستند از یك طرف برای شناختنی کردن خود و از طرف دیگر، مجهول و گمنام سازی ی خود. این دو مولّفه به هم باز بسته اند؛ زیرا در هر انسانی، علاقه به نمودار کردن و پوشاندن خود به هم عجین هستند. تا آنجا که انسانها در جامعه نمودار می شوند، قضاوت ما به نام یك ناظر بی غرض، قضاوتی هنرمندانه است؛ ولی جایی که انسان، گاهی می خواهد نقش ایفا کند، باید قضاوت تأویلی را به کار برد.

کسی که نقش، بازی می کند، خود را می پوشاند. به همین سبب، قضاوت سیاسی در اجتماع فقط از راه تأویل، امکانپذیر است؛ زیرا جامعه، جامعه ای باز و گشوده نیست. تئوریها و ایدئولوژیها و زبان نیز، همه در این قسمت ناگشوده و بسته است که باید تأویل بشوند. در این زمینه نمی توان به تصحیح یا رد تئوری یا ایدئولوژی قناعت کرد؛ بلکه باید آن را فقط تأویل کرد.

قضاوت سیاسی، یافتن شیوه ی عملی است که بتواند واقعیّت را در جهت تأمین منافع تصمیم گیرنده، تغییر جهت دهد. در اصل، یك روند فعّال و تأثیر گذار و تغییر دهنده است. جهتش به سوی عمل تغییر دهنده است. با پیدایش قضاوت سیاسی در جامعه، تغییر ساختار جامعه و اقتصاد و فرهنگ به طور آگاهانه شروع می شود. از راه قضاوت سیاسی می توان حکومت را بر شالوده ی قضاوت و رای سیاسی مردم؛ نه ایدئولوژیها و تئوریها، پایه ریزی کرد.

در سیاست نبایستی بدین شیوه، قضاوت کرد که انسان می تواند پیشاپیش تمام واقعیّات را از پیش ساخته و پرداخته و آنها را یك کاسه در قالب یك تئوری یا ایدئولوژی یا اصول دین کتابی بریزد؛ بلکه بایستی بر آن بود که با تغییر دادن واقعیّتها به بینشی پُر دامنه تر چنگ یازیم. قضاوت و قدرت تغییر واقعیّت به هم باز بسته اند. همانطور که عمل در مقابل واقعیّات، به قضاوت احتیاج دارد، قضاوت نیز به عمل؛ یعنی تغییر دادن واقعیّات، احتیاج دارد.

ما تا واقعیّات را تغییر ندهیم؛ یعنی عمل نکنیم، نمی توانیم به بینش و قضاوت سیاسی برسیم و تا قضاوت نکنیم و آگاهبود سیاسی نداشته باشیم، نمی توانیم عمل بکنیم. پس عمل و آگاهبود و قضاوت سیاسی با هم فرا می بالند و می شکوفند. بنابر این، نمی توان در آغاز، یك ایدئولوژی یا تئوری ی ساخته و پرداخته یافت و با آن برای تغییر واقعیّات برنامه ریزی کرد. تغییر در جهان، هیچگاه نتایج پیش بینی شده (*طبق تئوری یا ایدئولوژی*) را در همه ی وجوهش برآورده نمی کند؛ بلکه نتایج ناشناخته و پیش بینی ناشده به دست می دهد. بدین سان ذهن ما باید مهلت داشته باشد تا نتایج را جذب کند و با تجربه ی جدید، زمینه ی تجربی ی گذشته اش را تصحیح کند و آنگاه به سراغ قضاوت تازه ای از واقعیّت برود.

ث)- هنر رامیاری(*= سیاست*)، تجربه ی زنده از واقعیّات جامعه است

انسان در رای و قضاوت سیاسی اش، از علم مُرده، متابعت مطلق نمی کند و هر گونه علمی که فقط به آرای گذشتگان استناد کند در قبال معیار فردی، مرده است. هر کتابی و اثری و ایدئولوژیی و دین کتابی در برابر تجربه ی مستقیم و تازه به تازه ی شخصی از واقعیّات، مُرده است. همانطور که هر عقیده ای و هر مرام و مسلکی در برابر معیار خویشافریده مُرده است.

آنچه که به طور اصیل، زنده است، تجربه ی مستقیم انسان از واقعیّات اجتماعی است. هر چیزی که تجربه ی زنده را تأیید و تقویت کند، پذیرفتنی است و هر چیزی که از نیرو و ارزش تجربه ی زنده ی انسانها بکاهد، مرده و از حیطه ی مردگان به حساب می آید. هر سازمانی و هر سیستم فکری تا زمانی، پذیرفتنی و شایسته ی ارجگزاری است که موید تجربه ی زنده ی انسان از واقعیّات باشد.

مقصود از حاکمیّت ملّت این است که هر کسی در جامعه بر طبق تجربه ی مستقیم خود از واقعیّات اجتماعش قضاوت کند و رای بدهد. سیاست که به تجربه از واقعیّات اجتماعی باز بسته است، زنده تر از علم

جامعه و سیاست و ایدئولوژیهای سیاسی و عقیده و معرفت دینی است. علوم و عقاید و مذاهب، موقعی پذیرفتنی هستند که تجربه ی مستقیم انسانی را از واقعیّات اجتماعی تأیید کنند.

تجربه ی زنده و مستقیم انسانی از واقعیّات، دین یا علم یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی را رد و نفی و طرد نمی کند، بلکه خود را برای قضاوت کردن و کردارها و اقدامات سیاسی، برترین معیار می داند. برای هر انسان سیاسی، چیزی دشوارتر از متابعت از علم، از ایدئولوژی یا از اصول دینی کتابی یا از عقاید گذشتگان نیست. هماطور که جایی عرفان بود که انسان بطور مستقیم از سرچشمه ی حقیقت درونش سیراب می شد. در سیاست، استفاده از علم و تجربیّات گذشتگان و خبرگان حقیقت و ایدئولوژی و علم و نیز استفاده از نتایجی که هر تئوری ی علمی یا هر حقیقت در معرفت دینی می دهد، ما را در سیاست به تابعیّت از علم یا دین یا ایدئولوژی، مکلّف و مجبور نمی کند.

سیاست، کار همه ی افراد است؛ زیرا در دامنه ی سیاست هر کس بدون استثنا به سرچشمه ی مستقیم درك خود از واقعیّات اجتماعی دسترسی دارد. هر تئوری ی علمی، چیزی جز آزمایش برای ترکیب و تألیف تجربیّات با هم نیست. هر تئوری ی علمی یا فلسفه ی آلتی یا ایدئولوژی، جمعبندی و ترکیب تجربیّات است و کوشش برای سیستم سازی، هیچگاه حقّ تقدّم سیستم را بر تجربه ی زنده ایجاب نمی کند.

کسی که تابعیّت از علم مرده را نمی پذیرد، منکر این نیز نمی شود که دین یا علم یا سیاست یا حقوق، معتبر و با ارزشند. او فقط وقتی که می خواهد قضاوت سیاسی کند و رای سیاسی بدهد، در آغاز به تجربه ی مستقیم انسانی ی خود از واقعیّات اجتماعی مراجعه می کند و آن را برترین معیار خود در سیاست می شمارد و البته هیچگاه نیز ادّعا نمی کند که سیاست، همه چیز انسان است و تجربه ی سیاسی از واقعیّات اجتماعی، سراسر تجربیّات انسانی را در بر می گیرد و دین و عرفان و اقتصاد همه تابع سیاستند و باید در سیاست حلّ گردند. تا زمانی که همه ی انسانهای یك جامعه به تجربه ی زنده ی خود از واقعیّات اجتماعی ارج نمی گذارند، هنوز آن جامعه، جامعه ای سیاسی نیست و همه ی مردم در سیاست شرکت ندارند و حاکمیّت از آن ملّت نیست.

در سیاست، امکان تجربه ی زنده برای همه وجود دارد و برای آن به هیچ نوع برگزیدگی احتیاج نیست. نظام سیاسی (حکومت) باید طوری به خود شکل بگیرد و سازمان بیابد که تجربه ی زنده، مدار اصلی ی آن باشد. سیاست باید آنچه را که زنده و تازه است، نگاه دارد و بپروراند. در نتیجه، نظام سیاسی (حکومت) باید طوری باشد که رای و داوری و تصمیم سیاسی به عقیده یا ایدئولوژی یا علم، منحصر نشود. مقصود از این حرف، آن نیست که فعالیّتهای عقیدتی و ایدئولوژیکی و علمی در اجتماع باید محدود بشوند یا از بین بروند و همچنین مقصود آن نیست که میان آنها تبعیض قائل شویم و دین را به بهانه ی قالب بندی ی واقعیّات، تحقیر کنیم یا علوم را تراوش آگاهبود کاذب قلمداد کنیم و آنها را باطل بشُماریم. همچنین مقصود این نیست که علم اجتماع و اقتصاد و سیاست و دین و ایدئولوژی باید فقط در جهت و هدف و راستای محدودیتّها و مرز بندیها رشد کنند. همه ی دانشها می توانند برای تحقّق دادن

خود، کوشا باشند؛ ولی در عالم تصمیم گیریهای سیاسی، همه ی دانشها تابع تجربیّات آغازین انسانها خواهند بود و هیچگاه در عرصه ی سیاست به آنها حقّ و قدرت داده نخواهد شد که تقدّم تجربه ی مستقیم انسان از واقعیّات را بر علم و ایدئولوژی منتفی کنند.

هر علمی و معرفتی و حقیقتی پیوسته تابع تجربیّات زنده و تازه به تازه ی انسان می ماند و تقدّم تجربیّات زنده و نو – به – نو انسان از واقعیّات اجتماعی بر علوم دینی و اجتماعی و حقوقی باید در نظام سیاسی و ساختارش (حکومت) تضمین گردد.

ج)- پایه های آیین کشور آرایی *(= رامیاری)* ایران

« جمالی » در بازشکافی ی عناصر درهمتافته ی فرهنگ ایرانی به این نتیجه رسیده که آیین سیاسی ی ایران، بر چهار ارزش کلیدی استوار بوده است : ۱- مهر ۲ - راستی ۳ - داد ۴- گزند ناپذیری جان و زندگی.

مهر، همان همبستگی ی اجتماعی است و راستی همان شکوفایی گوهر فردیست که فقط در آزادی ممکن می شود و داد، شالوده ی آباد کردن گیتی و ایجاد آرامش در اجتماع است. گزند ناپذیری جان و زندگی نیز، قداست خدایی دارد و پرورش و نگاهبانی از آن، تکلیف و وظیفه ی کشور داران است.

هنر سیاسی در فرهنگ ایرانی دو چیز است : ۱- راستی ۲ - نرمی . هنر نرمی، گفتار نرم و خرد ورزی را ایجاب می کند و راستی، استواری در راست گفتن را بدون پرده پوشی ایجاب می کند که در حقیقت، رنجاننده و آزارنده است و علیه هنر نرمی می باشد. ایده آل آیین سیاسی ایران، تلاش برای یافتن شیوه های پیوند این دو هنر متّضاد می باشد.

پُرسمان *« هنگام »* در فرهنگ ایرانی، کاربرد فکری - روانی ی دوگانه دارد. دُرُست است که امروزه، هنگام را به معنای لحظه و وقت و زمان به کار می بریم؛ ولی معنای عمیق و فلسفی ی آن در زبان فارسی هنوز که هنوز است ناگشوده و ناگسترده مانده است.

« جمالی » در روند فلسفیدن خود تلاش کرده است که معنای فلسفی ی *« هنگام »* را تا جایی که ممکن است، بازگشاید و بیان کند. بر پایه ی استدلالات او، به هنگام کار کردن بر پایه ی فلسفه ی زمان، استوار است. هنگام، تصادفیست که باید منتظرش بود. باید بیدار بود که چه وقت، هنگام می آید. منتظر هنگام بودن از یك سو، در کمین نشستن و بیدار بودنست تا مبادا تصادف، ما را غافلگیر کند و از سویی با یك لحظه تأخیر کردن در بهره گرفتن از هنگام ، آن هنگام ، دیگر به دست آمدنی و بازگشتنی نیست. هنگام، همگام شدن با تصادفات است. ما باید هر لحظه با هنگامی دیگر، همگام شویم.

سر- اندیشه ی « *درنگ و شتاب* » در هر کاری به دور سر-اندیشه ی « *هنگام* » می چرخد. تا هنگام کار نرسید، باید درنگ کرد و وقتی هنگام کار، ناگهان و نابهنگام رسید، باید در کار نیکو کردن، شتاب کرد. هنگام، نابهنگام می آید. هنگام، تصادفیست که نمی شود آمدنش را پیش بینی کرد. هنگام، شگفت انگیز است. به عبارت بهتر، زمان، سلسله ای از تصادفات نابهنگام است و بی هنگام، در پس بی هنگام می آید و انسان باید بیدار باشد؛ زیرا در هر آنی، رویداد نامنتظره ای پیش می آید. هر بی هنگامی، هنگام کاری هست. بی هنگامها به بیداری ی فوق العاده و تمرکز قوای خارق العاده در هر آن و نیروی تصمیم گیری ی آن به آن و نیروی تندر آسای اندیشیدن، نیاز دارند.

هر پهلوان نیرومند باید نیروی زاینده اش در کارهای گوناگون پدیدار شود و پیوسته، فرصتی را بجوید که در آن فرصت، نیروهای رویهم انباشته و فشرده شده ی خود را بیازماید. پهلوانان آزماینده، نیرومندانی هستند که هنگامه جو می باشند.

برای ایرانی، آفرینندگی در آمیزش اضداد با هم، در سر- اندیشه ی « *هنگام و درنگ* »، سر- اندیشه ی بنیانی برای شالوده ی حکومت و سیاستمداری می شود. هنگام، به خود جوشی ی آنی ی اندیشه و تصمیم فردی، نیاز دارد. در هنگام شتاب، درنگ کردن و خود را بدست شتاب نسپردن و سپس در درنگ، شتاب کردن و خود را در درنگ، گم و رها نکردن، اضداد آفریننده ی سیاست و سپاهیگری هستند.

در همین زمینه، « جمالی » تاکید می کند که مسئله ی درد و رفع درد برای ایرانی، بزرگترین اهمیّت را هم در سیاست هم در دین پیدایشی داشته است. مسئله ی کلیدی حکومت باید اندیشیدن در باره ی درد های اجتماعی و اندیشیدن در باره ی شیوه ی رها سازی مردم از دردها باشد. در فرهنگ ایرانی، درد، یك مسئله ی گوهریست که حکومت باید جهت رهایی انسانها از آن وارد عمل شود.

هر سیاستمداری باید گوهر ذاتی ی خودش را برای رویارویی با خطرات و مسائل زندگی بنمایاند. او باید به تنهایی بیندیشد و تصمیم بگیرد و سپس عمل کند. ویژگی ی هر گونه اقدام سیاسی، به خود متّکی بودن و به خود اعتماد و یقین داشتن است. بدین معنا که سیاستمدار بایستی به تنهایی و به هنگام بیندیشد : *(= هنگام - اندیش)*، به هنگام تصمیم بگیرد *(= هنگام - خواه)* و به هنگام عمل کند *(= هنگام - کار)* .

« *هنگام - شناخت* » با مسئله ی گریزندگی ی گاه یا موقعیّت سر - و - کار دارد که سیاستمدار باید آذرخش آسا از راه تجربه ها و احساس و آگاهیها و مطالعات و فهم و شعور خود، واقعیّات و پدیده ها را ببیند و در باره ی آنها بیندیشد و سپس تصمیم بگیرد و سرانجام عمل کند. « *هنگام - شناخت* » به تفکر زنده ی سیاسی در ژرف روان و گوهر آگاهبود فردی نیاز دارد که نباید به میانجی وابسته باشد؛ زیرا علیه منش راستی است. دریافت هنگام، به فکر و عمل تیرگونه نیاز دارد که فوری به هدف بخورد و کارگذار باشد.

دامنه ی سیاست، دامنه ی درنگ و شتاب است؛ زیرا هر عملی با زمان متوازی است و نه تنها تابع هیچگونه قرار دادی یا قانونی یا فرضیّه ای یا اصولی نیست؛ بلکه ناگهانی و برق آساست. در سیاست، انسان هیچگاه با پدیده ی شرّ یا خیر به شکل مطلق روبرو نیست؛ بلکه با تناقضی رویاروست که پی در پی، دگرگون می شود. بنابر این، مسئله ی سیاستمدار، حلّ تناقضها نیست؛ بلکه همسویی و باهمتازی آنهاست.

چ)- سیاست (= *رامیاری*) و مفهوم جوانی

بر شالوده ی تفکرات « جمالی »، سیاست، اندیشیدن در باره ی سرچشمه و چگونگی ی پیدایش قدرت و حقوق اجتماعیست. کار سیاست (*جهانداری -کشورپروری*) جوان کردن گیتی و اجتماع است. تفکّر سیاسی و کار سیاسی باید مانند بهار، ویژگی ی جوانسازی داشته باشند. حکومتی سزاوار حاکمیّت است که جهان و مردم را جوان و شاداب نگه دارد.

قدرت سیاسی ی هر دولتمردی باید جوانمردانه باشد. چون با جوانمردی می شود گیتی را آباد کرد و اجتماع را سر زنده نگه داشت. جوانمردی می بایست گوهر حکومت باشد. جوانمردی، یك منش است؛ نه یك عمل اخلاقی.

در فرهنگ ایرانی، جوانی و جوانمردی، سرچشمه ی بینش و مهر و نظم؛ یعنی گوهر حکومت و رفتار سیاسی شمرده می شود. منش انسانها و بویژه حکومتگران باید جوانمردی باشد. اصل مهر و جوانمردی، نزد ایرانیان برتر از اصل داد است. هر کسی باید خودش جوانمرد باشد. به همین دلیل بود که پهلوانی، درگوهرش نمی توانست طبقه یا حزب بشود و نمی شود حکومت پهلوانی یا جوانمردانه ایجاد کرد؛ ولی مردم از افرادی که در سازمانهای حکومت هستند، این ویژگی ی گوهری را می خواهند. بدون این ویژگی، هیچکس سزاوار حکومترانی نیست؛ زیرا از دید فرهنگ ایرانی فقط جوانمرد است که می تواند دادگر و داور و دادگزار باشد.

جوانمردی، رفتاریست بسیار ژرف و انسانی در برابر دشمن و بیگانه. سیاست که میدان برخورد قدرتخواهانست طبعا جای پیدایش دشمنی است. به همین دلیل، گستره ایست که باید هر سیاستمداری در آن، جوانمردی کند. سیاستمداری که منش جوانمردی ندارد، لیاقت آن را ندارد که در سازمان حکومت یا دولت، جایی و مقامی داشته باشد. تا زمانی که مناسبات سیاسی، جوانمردانه نشده است، سیاست، مردمی نخواهد شد. برای جوانمرد، هر انسانی در نگاهداری جان (زندگی) و راستی و مهر میان انسانها، مسئول است.

مسئولیّت پاسداری از زندگی، وظیفه ی مقدّس و جدا ناپذیر از گوهر انسانیست. مسئله ی کلیدی ی فرهنگ ایرانی، پیدایش گوهر انسان در حکومت و اجتماع است. فلسفه ی جوانمردی، نخستین

مسئولیّت انسان را در اجتماع و سیاست، پرسش مداوم از حکومت و حکومتگر می داند تا گوهر حکومت یا حکومتگران در آزمایشها و پرسشها پدیدار شود.

مسئولیّت، پرسش پذیری و خویشازمایی است. هیچ مقتدری فراسوی پرسشها قرار نمی گیرد؛ زیرا برگزیدن نیك و بد در پرسیدن و آزمودن پدیدار می شود. در حقیقت، برگزیدن و تصمیم گرفتن فقط با پرسیدن و آزمودن ممکن می گردد.

دیگر آنکه در فرهنگ ایرانی، سیاست و جهانداری و کشور داری می بایستی بر مفهوم نیرومندی استوار باشد تا حاکمیّت حکومتگران، حقّانیّت داشته باشد. سیاستی که تنها بر قدرت، استوار باشد برای ایرانی هیچگونه حقّانیّتی ندارد؛ زیرا قدرتخواهی، زاییده ی سُست – نهادی است؛ ولی فرّ، چهره ی درخشان نیرومندی می باشد.

فراسوی کفر و دین رفتن یا به عبارت دیگر، فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و احزاب و دستگاههای فلسفی رفتن به غنای وجودی و گشوده فکری ی انسان نیاز دارد. هر فردی در جامعه ی مبتنی بر دمکراسی باید توانایی فراسوی احزاب و طبقات و ایدئولوژیها و مذاهب اندیشیدن را داشته باشد تا دمکراسی عملکرد دُرُست داشته باشد. فراسوی سود خود اندیشیدن، فراسوی عقیده و دین و ایدئولوژی ی خود اندیشیدن، از غنای وجودی انسان سرچشمه می گیرند.

مسئله ی پایه ای ما در سیاست، مسئله ی آزادی ی وجدان انسانی در برابر هر گونه قدرتورزیست. نیاز اخلاقی ی فرد را نباید قربانی ی مصلحت روزگار و اقتضای غیر اخلاقی ی اجتماع کرد. اخلاق حقیقی در بیان همین نیاز و ایستادگی در برابر مردم است؛ نه در تسلیم شدن و سازگاری با عرف و عادت و رأی اجتماع. پیدایش منش و گوهر فرد و پیدایش اصل اخلاقی در فرد و مقاومت او در برابر اجتماع، اهمیّت فراوان دارد.

ح)– رامیاری و چشمدید

« جمالی » در پاره – اندیشه های متنوّع خود به ما نشان می دهد که مغزه ی اساسی ی مقوله ی سیاست در فرهنگ ایرانی به ویژگفتاره های «چشمدید و چشم –*اندازه*» باز می گردد. وی می گوید دو ویژگفتاره ی «چشمدید و چشم– *اندازه*»، مفاهیمی هستند که می بایست حقوق سیاسی و قانون اساسی ما را متعیّن کنند؛ زیرا فرهنگ ایرانی بر عکس حکومتهایی که در ایران تا کنون شکل گرفته اند، از همان سپیده دم آغازش، فرهنگی فراسوی کفر و دین و عقاید و ادیان بوده است و چون تنش میان فرهنگ ایرانی و قدرتهای حاکمه، حقّانیّت قدرتها را می کاهد، راه چاره ای جز همسو کردن حکومت و قدرت با «*فرهنگ فراسوی کفر و دین*» نیست.

«چشم – *اندازه*»، دیدیست که در هر رویدادی و پدیده ای و کردار و اقدامی، اندازه ای ویژه برای همان رویداد و پدیده و عمل و اقدام می یابد. داوری و اقدام بر شالوده ی اندازه ی چشم از ویژگیهای مثبت و بزرگ هر سیاست توانا و آفریننده در هر حکومت مستقل است. برترین ویژگی ی استقلال یك حکومت، مستقل اندیشیدن و استقلال تصمیم گیری ی گردانندگان آن حکومت بدون تکیه و استناد و تاسی کردن به اصول و مبانی ی هر دین کتابی و ایدئولوژی است.

هر چیزی هم لایه های پنهانی، هم چهره ی پیدا دارد و برای شناختن آن چیز باید هر دو دامنه را دید. هر اندیشه ای را نباید فقط با محاسبات و منطق مفاهیمش شناخت؛ بلکه باید ریشه های تاریك روانی و گوهری اش را در انسان و اجتماع و تاریخ شناخت و نکته ی اساسی این است که ریشه ها و بُنها را نمی توان به روشنایی آورد. زیرا ریشه ها و بُنها در روشنایی می خشکند و این مسئله را فرهنگ ایرانی از همان آغاز شکوفای اش کشف کرده بود. به همین سبب، در سیاست بایستی میان «*پسندیدن و خواستن*»، پُل زد.

قضاوت سیاسی در آغاز باید با سائقه ی «*پسندیدن*» دست به اقدام بزند و سپس به خواستن و برگزیدن ختم شود تا تجربه ی مایه ای فرهنگ ایرانی کاربرد داشته باشد. از اینجاست که خرد در فرهنگ ایرانی با مهر، عینیّت دارد. زیرا کار خرد، پیوند دادن اندیشه ها و تجربیّات برای پروردن و مهرورزی به گیتی و زندگی است و پیوند دادن اضداد در فرهنگ ایرانی، فروزه ی مهر است.

پیامد خویشکاری ی مهر و خرد، پیوند دادن است. همسویی و باهمتازی ی دو نیروی متّضاد در تفکّر سیاسی و اخلاقی، «*اندازه*» خوانده می شود. هنر سیاست، نه دلیریست نه خردمندی به تنهایی؛ بلکه آمیزش آفریننده ی خردمندی و دلیریست. مهر و اندازه با هنرهای متّضاد، سر – و – کار دارند.

۱۷)- قانونگذاری بر شالوده ی قداست جان و زندگی

برخی بر این باورند که قانون و قانونگذاری فقط با داشتن قانون اساسی ی مدرن اجرا شدنی هستند. در حالیکه قانون و قانونگذاری از پیامدهای همخوانی ی گوهر انسان با جهان و پدیده ها سرچشمه می گیرد و نمی توان بازتابهای آن را مکانیك وار به جامعه ای دیگر انتقال داد. قانون و قانونگذاری از مناسبات فرهنگی و فکری و اجتماعی و اقتصادی ی افراد هر جامعه، زاییده و در مفاهیم حقوقی، بازگسترده می شوند.

ما بدون شناخت مناسبات اجتماعی - فرهنگی ی افراد جامعه ی خود، نخواهیم توانست قانونی را تاسیس کنیم که اساس آن از آرای افراد مستقل و خویشاندیش، ریشه گرفته باشد. در این زمینه، « جمالی » تاکید می کند پیش از آنکه جامعه ی خود را تغییر بدهیم، باید مناسبات حاکم بر آن را بهتر و بیشتر بفهمیم. فهمیدن تفکّرات خود و ذهنیّت حاکم بر افراد جامعه ی خود باید اساس اقدام برای تغییر آنها باشد.

کسی که مناسبات اجتماعی و تاریخ و فرهنگ خود را نفهمیده است، نمی تواند آن را به شیوه ای تغییر بدهد که باید و چه بسا آن را طوری تغییر می دهد که نباید. هر کسی و هر جامعه ای را یك طور (*طبق یك الگو*) نمی توان تغییر داد تا بتوان الگوی واحد تغییر دادن و انقلاب را از دیگران یاد بگیریم و در جامعه ی خود، اصول آن را مو به مو، به کار ببندیم. بزرگترین انقلاب، موقعی تحقّق می یابد که مردم به رغبت خویش، رفتارها و ذهنیّت خود را تغییر بدهند.

ایرانیان، هزاره ها، در پدیده ی جان، تجربه ی قداست می کردند. هر چیزی که می زیید و جان دارد، از نظر فرهنگ ایرانی، مقدّس هست. گوناگونی ی جانها، استوار بر یکانگی ی جان می باشد. هر تخمه ای برای خودش اصالت دارد. هر انسانی، فردیّت ویژه ی خودش را دارد که همسان خداست. انسان، نباید به یك شکل، ساخته بشود. حکومت و سازمان دینی، حقّانیّت ندارند که مردم را به یك صورت بسازند. انسانها، تخمه های مختلف هستند؛ نه ماده و گِلی برای آنکه از آنها صورتك بسازند. فرهنگ ایرانی با سر-اندیشه ی تخمه بودن انسان، اصل آزادی ی انسان را مطرح کرده است.

در باره ی پی ریزی ی قانون، « جمالی » استدلال می کند که اجرای قانون و قانونگذاری؛ ولو از هم جدا باشند، باید همدیگر را طبق تغییراتی تصحیح کنند که از آزادی ی انسان، پیدایش می یابد. حقایق هر کس می توانند تا مرگروزش ابدی و مقدّس باشند؛ ولی قوانین نمی توانند در اجتماع و مناسبات بشری، ازلی - ابدی باشند؛ زیرا آنها موقعی برای انسانها اعتبار دارند که پیوسته با آزادی ی او همخوان باشند و آزادی، علیه ابدیّت قانون است. برای انسانی که گوهرش آزادی است، نمی توان قانون ابدی نوشت و آن را اجرا کرد. بزرگی و شکوه در آنست که زندگی را برتر از نواقص و تباهیهایش بشماریم.

فلسفیدنِ انگیزشی

در فرهنگ ایرانی، زندگی، ویژگی ی خدایی دارد. مسئله ی ایرانی، بودن یا نبودن، نیست؛ بلکه مسئله ی ایرانی، زیستن و نیازردن است؛ یعنی هر چیزی که زنده است، خدائیست و خدا در آن جاری است و می زیید. آزردن جان دیگری، آسیب زدن به خداست. به زندگی در هر شکلش باید مهر ورزید و از گزند رسانیدن به آن، بیم داشت و دوری کرد. زندگی باید آسیب ناپذیر بماند. ایرانی، قداست زندگی را در «*تصویر سیمرغ*»، تجسّم می بخشد.

الف)- خدشه ناپذیری ی گوهر انسان و مسئله ی حقوق بشر

شرافت انسان در تأمین و تضمین آزادیهای فردی ی اوست. یکی به نام حاکمیّت الهی، شرافت او را سلب و دیگری به نام دفاع از حقوق، شرافتش را مسخ می کند. بزرگ ترین مسئله ی ایرانی آنست که وجود انسان که در شرافت او تضمین می شود از هر طرفی در خطر می باشد. اعلامیّه ی جهانی ی حقوق بشر برای تأمین شرافت و حاکمیّت انسان، نوشته شده است که امروزه از همه سو در خطر افتاده و در حال پایمال شدن است.

این روزها چه آشکار چه پنهان از هر گونه حاکمیّتی سخن گفته می شود. از حاکمیّت الهی و ملّت و طبقه و جامعه؛ ولی به نُدرت، کسی از حاکمیّت انسان دم می زند و اگر هم آن را نفی و لعن نکنند و به نام فردگرایی و خود پرستی، ننگ آلود نکنند، این حاکمیّت را در یکی از حاکمیّتهای نامبرده منتفی و حلّ می کنند.

آنچه انسان را انسان می کند، شرافت اوست و سرچشمه ی شرافت او، استقلال اوست و استقلال انسان، حاکمیّت انسان بر خودش هست. انسان، موقعی هست که بتواند گوهر خود را در کردارها و رفتارها و افکارش پدیدار کند. حاکمیّت انسان بر خودش، چیزی جز تعیین هدفها و منافع و خیرها و ارزشهای خود نیست. کسی که تعیین هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را می کند، نیروی شناخت هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را از راه تجربه و عقل خود دارد.

هر دین کتابی و ایدئولوژی و تئوری اجتماعی با تصویری که از انسان می کشد *(یا تعریفی که از انسان می کند)* یا در تصویری که از جامعه ی ایده آلی خود می کشد و ضرورت سیر تاریخی را در آن می داند که به آن هدف غایی به طور حتمی خواهد رسید، هدف انسان و جامعه را معیّن و ثابت و تغییر ناپذیر می کند و با این کار، حقّ و نیروی تعیین هدف را از انسان می گیرد. در حالیکه حاکمیّت و شرافت انسان، مافوق هدفهای حکومتی و حزبی و سازمانی و دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی قرار دارد. به عبارت دیگر، حاکمیّت انسان در حقوق انسانی اش *(نه در حقوق شهروندیش)* تابع هدفهای ایدئولوژیکی یا دینی یا تابع هدفهای سازمانی و حزبی و حکومتی نخواهد بود.

شرافت و حاکمیّت انسان، در تعاریف و تصاویر هیچ یك از مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و تئوریها و سازمانها نمی گنجد. شرافت و حاکمیّت، محدود به مقداری نیست که هر ایدئولوژی یا دین کتابی یا حکومت یا هر حزبی به او می دهد. همه ی این کوششها برای تعریف شرافت او، ارزش نسبی دارد. هیچ یك از اینها نمی توانند هدف نهایی او را معلوم و تثبیت و سپس به او تحمیل کنند. بیان یك هدف به نام هدف غایی فردی یا اجتماعی، حقّ و قدرت تعیین و تغییر هدف را از انسان سلب می کنند.

وابستگی ی انسان به یك ایدئولوژی و حکومت و دین کتابی و سازمان و جامعه، بیانگر تابعیّت سراسر اعمال او از آن ایدئولوژی یا دین کتابی یا حکومت و سازمان نیست. جوهر وجود انسان، ماورای تابعیّت قرار می گیرد. گرایش به یك ایدئولوژی یا دین کتابی یا سازمان و حکومت، یك گرایش نسبی است. فقط قسمتی از رفتارها و عقاید انسان به آن ایدئولوژی یا دین یا جامعه و حکومت، گرایش دارد. اگر چنین نباشد، انسان فاقد حاکمیّت و شرافت خواهد بود. آنچه هویّت یا شخصیّت اسلامی ی یك فرد می خوانند یا آگاهبود سوسیالیستی ی یك فرد می نامند، تمام جوهر او نیست و حاکمیّت او را تأمین نمی کند. حاکمیّت او موقعی تأمین می شود که هم امکان هم حقّ هم قدرت آن را داشته باشد که گرایش خود را به یك دین یا ایدئولوژی، ترك یا محدود کند.

حاکمیّت و شرافت او این است که بتواند در مقابل یك سازمان یا حزب یا حکومت، مقاومت و عصیان کند و از آن جدا شود و این موقعی است که وجود او از همه ی آنها برتر و بر آنها حاکمیّت داشته باشد. حقوق شهروندی ی یك فرد در یك حکومت با حقوق انسانی ی او همسان نیست. هر انسانی بر پایه ی شرافت و حاکمیّتش، واجد حقوق انسانی هست، چه حکومت، حقوق انسانی را تأیید بکند چه منکر بشود.

البته می توان کوشید که حقوق انسان را در حقوق اساسی ی یك حکومت، اعتبار بخشید و تلاش کرد که در قوانین و نهادها، ضمانت اجرایی برای آنها فراهم کرد؛ ولی با قرار دادن حقوق انسان در حقوق اساسی، انسان، همطراز یا تابع و همسان قانون اساسی ی آن حکومت خاصّ نمی شود؛ بلکه حقوق بشر مافوق حقوق اساسی و قانون اساسی، باقی می ماند.

شرافت هر انسانی بیش از مومن و عضو و شهروند و کارمند و همعقیده بودن است. کسی که می خواهد ایمان به یك عقیده، یا دین کتابی را با شرافت او یکسان قلمداد کند، شرافت او را سلب و آلوده کرده است. همانطور، کسی که می کوشد تعلّق به یك طبقه را با شرافت او همسان بشمارد، شرافت او را پایمال می کند. یگانه بودن انسان با خودش، بیش از تعلّق او به یك طبقه است؛ یعنی آگاهبود طبقاتی اش سراسر وجود او را تشکیل نمی دهد. شهروندی و عضویّت سازمانی و حزبی ی انسان، همه ی حقوق او را در بر نمی گیرد و به همین علّت نیز می تواند در مقابل همه ی آنها اعتراض و مقاومت کند.

انسان می تواند فقط حقوق شهروندی اش را در یك حکومت یا سازمان تضمین کند و تحقّق بدهد؛ ولی امکان تضمین و تحقّق حقوق انسانی چون فوق همه ی سازمانها و نهادها و عقاید است، دشوار

می باشد. از این نظر، حقوق انسان، در خطر است؛ زیرا حاکمیّت و شرافت انسان، پیوسته ماورا سازمانها و عقاید و ایدئولوژیها قرار دارد؛ در نتیجه، تنش میان سازمانهایی پایدار می ماند که می خواهند حقوق انسانی ی او را تضمین کنند. انسان بر اساس شرافت انسانی اش حقّ دارد هر یك از هدفها و اصول و دیدگاه ایدئولوژیها و مذاهب و سازمانها یا حکومتها را که خواست، بپذیرد یا طرد کند یا تغییر بدهد و آنها را نسبی کند یا بالاخره چیزی از خود به جای آنها بگذارد.

مفهوم شرافتی که یك ایدئولوژی یا دین یا حکومت و حزب برای انسان قائلست، با مفهوم شرافت انسانی که در حقوق بشر، بازتاب می یابد، فرق دارد. شرافت او در داخل آن سازمان یا حکومت و در جامعه ی همعقیدگان و هم مذهبان، شرافت انسانی ی او محسوب نمی شود. هیچ قدرتی و مرجعی، حقّ ندارد تصویری از انسان یا جامعه ی کمالی *(مثل جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی صالح)* را به نام هدف منحصر به فرد به افراد جامعه تحمیل کند.

مقصود این نیست که افراد یا گروهها، تصویری کمالی یا ایده آلی از انسان یا جامعه نداشته باشند و برای تحقّق آن نکوشند؛ بلکه منظور، تأیید و پیدایش و پرورش چنین تصویرهاست؛ ولی هیچ یك از آنها حقّ ندارند خود را به نام تصویر منحصر به فرد انسان یا جامعه *(انسان، چگونه انسانی باید بشود. جامعه، چه جامعه ای باید بشود)* بر جامعه و انسان حاکم کند و حقّ پیدایش و اشاعه ی تصویرهای دیگری را از انسان و جامعه بگیرد.

باید نفی حاکمیّت انحصاری ی یك هدف در جامعه بشود. چنین شرطی برای رشد آزادی ی انسانها، در پروسه ی یافتن و برگزیدن هدفهای گوناگون و تغییر دادن آنها ضروریست. استیلای انحصاری ی یك هدف در تاریخ یا در جهان یا در جامعه، سبب نفی حاکمیّت هر انسانی می شود. جامعه یك شکل نهایی و همچنین انسان، یك تصویر نهایی ندارد. طبعا یکی از نتایج این سخن آنست که هر نظامی تغییر پذیر است. برای آنکه هیچ نظامی، نظام نهایی نباشد، نباید هیچ نظامی به نام نظام کامل یا نظام حقیقی پذیرفته شود؛ زیرا با عینیّت یك نظام اجتماعی یا سیاسی با کمال یا با حقیقت، اصل تغییر نظام، منتفی می شود.

قبول اصل تغییر پذیری ی نظام سیاسی یا اجتماعی و اقتصادی ایجاب می کند که آن نظام، ایدئولوژیکی یا دینی نباشد. ایدئولوژیکی بودن، حقّ تغییر در نظام سیاسی را سلب می کند. اصل تغییر نظام سیاسی هیچگاه از انسان سلب نمی شود. قبول حاکمیّت الهی یا حقیقت در ایدئولوژی یا حاکمیّت کمال *(جامعه باید یك جامعه ی کمالی مثلا جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی را تحقّق بدهد)* سلب حقّ انقلاب از انسان است. انقلاب که یکی از فروزه های « *سیمرغ گسترده پر* » است، اوّلین حقّ انسانهاست برای استقرار حاکمیّت اراده ی خودشان.

حاکمیّت انسان در تعیین منفعت و هدف و ارزش خود به پشتوانه ی تجربه و خرد خود اوست و آن را می توان خود سالاری و خود مختاری نیز نامید. خود مختاری در حقوق و سیاست، حاکمیّت اراده ی فردی است. حقّ و نیروی شناسایی تجربی و عقلی ی مستقیم فرد از خیر و منفعت و هدف و ارزش خود، و تعیین یا وضع آنها، اصل حاکمیّت انسان است و بدون آن، شرافت انسان، سلب و نفی خواهد گشت.

تنها به یك شرط می شود یك حاکمیّت را حفظ کرد؛ یعنی به این شرط که حاکمیّتی دیگر در کنارش یا مافوقش پدید نیاید؛ اما بر عکس این واقعیّت ساده، حاکمیّتهای مختلف، چه آشکار چه پنهان در تاریخ، علیه حاکمیّت انسان به وجود آمده است. حاکمیّت الهی و سلطنتی و ملّت و جامعه و مردم و طبقه و حزب، نفی حاکمیّت انسان را می کنند. برای نفی حاکمیّت انسان که همان نفی شرافت اوست یا باید نیروی معرفت او را برای تمییز دادن خیر و منفعت و هدف و ارزش خود و جامعه اش بی اعتبار شمرد یا آنکه باید مسلّم شمرد که انسان، آگاهبود دروغین یا فقط یك خیال ذهنی از هدف و منفعت و خیر و ارزشش دارد و بالاخره باید بدیهی شمرده شود که انسان نسبت به خیر و منفعت و هدفش و کمالش و جامعه ی کمالی اش؛ یعنی هدف تاریخی یا کیهانی و وجودی، جاهل است یا آنکه نیروی معرفت و تعیین آنها را دارد؛ ولی آگاهی از آنها را عمدا می پوشاند که در این صورت، بدخواه خود و دیگران است و سرچشمه ی شرّ می باشد. با این قبیل تهمتها، حقّ حاکمیّت انسان را از خودش و جامعه اش سلب می کنند.

حاکمیّت ملّت و طبقه و مردم و جامعه، یك حاکمیّت حقوقی یا یك حاکمیّت سیاسی است. ملّت و طبقه، یك شخص واقعی و حقیقی نیست؛ بلکه یك مفهوم انتزاعی و حقوقی است. همینطور حاکمیّت الهی، یك حاکمیّت واقعی نیست؛ بلکه حاکمیّتی است که از راه انتزاع ایجاد می شود. تساوی ی حقوقی به پشتوانه ی نیرویی ماوراالطبیعه یا یك انسان یا گروهی خاصّ یا نماینده و پیامبر و ولی الله، یك مفهوم انتزاعی است. خدا، نمی تواند مستقیم و به طور واقعی، حکومت کند. در حقیقت، مفاهیم انتزاعی مثل طبقه و جامعه و ملّت، واقعیّتشان را از انسان می گیرند.

کلمه ی اراده ی ملّت یا اصطلاح آگاهبود طبقه یا اراده ی مردم، اصطلاحاتیست برای درك آنها به نام یك مجموعه ی واحد که وحدت آگاهبودی دارد و سخن می گوید و اعتراض می کند و چیزهایی را می خواهد. ما وحدت یك گروه را در یك موضوع یا منفعت یا هدفی که ایده آل ماست، به صورت یك همانباشی ی انتزاعی ی حقوقی یا سیاسی یا اقتصادی یا دینی، تصوّر می کنیم. اگر این گروه در همه ی هدفها و ارزشها و منفعتها وحدت پیدا کنند، آن وقت، افراد آن ملّت یا جامعه یا طبقه، فردیّت و شخصیّت خود را به کلّی از دست می دهند و فقط اندام یا سلول یك مفهوم می شود که ملّت یا طبقه یا جامعه نام دارد. قبول چنین گونه وحدتی، نفی و محو شخصیّت و شرافت و حاکمیّت انسانی به طور مطلق است. فردی که چنین عینیّتی با جامعه اش یا ملّتش یا طبقه اش یا حزبش یا حکومتش یا سازمانش پیدا کند، شرافت و حاکمیّت خود را سلب کرده است.

تحقّق دادن به هدفی یا منفعتی یا ارزشی، ضرورت ایجاد سازمان و روش می کند. پیوند انسانها به هم، برای واقعیّت بخشیدن به یك هدف یا منفعت یا ارزش مشترك در یك سازمان و روش، صورت می گیرد؛ چه حکومت باشد، چه یك سازمان به طور کلّی. سیاست اساسا تحرّك دادن و بسیج کردن اراده های انسانی برای تحقّق دادن به یك هدف یا منفعت یا ارزش است. کسی که دنبال سیاست است تلاش می کند به دور اراده ی خود، اراده های انسانهای دیگر را گرد آورد.

عمل سیاسی، چیزی جز تنفیذ اراده ی خود به دیگران نیست. عمل سیاسی به خودی ی خود یك تجاوز به حاکمیّت و شرافت دیگریست؛ زیرا تغییر دادن اراده ی دیگری، تجاوز به حاکمیّت انسان دیگر است. سیاست تا موقعی که اراده ی دیگری را وسیله ی خود می کند، یك سیاست ضدّ انسانیست. جدا کردن سیاست ضدّ انسانی از مناسبات انسانها با یکدیگر بسیار مشکل است. سیاست، موقعی انسانیست که گرایش به یك هدف یا منفعت یا ارزش با حفظ حاکمیّت و تأیید شخصیّت دیگری صورت بگیرد. وقتی یك سیاستمدار یا یك شریعتمدار یا یك مبلّغ ایدئولوژی کوشید که با روشهای خاصّ خود، اراده ی دیگری را وسیله ی تحقّق اراده ی خود کند، سیاستی علیه شرافت و حاکمیّت انسان به کار برده است.

اصل حاکمیّت و شرافت انسان فقط در یك نوع سیاست ممکن است و آن سیاستی است که اراده های همه ی افراد جامعه در تعیین هدفها و ارزشها و منفعتهای مشترك دخالت داشته باشد. در حقیقت، هدفها و منفعتها و ارزشهای عمومی از خواست همه ی مردم، سرچشمه بگیرد.

سیاستی که هدفهای غایی جامعه و فرد را در تاریخ یا در فطرت یا در سیر تکامل جامعه، تثبیت شده و تغییر ناپذیر بشُمارد و آنها را ماورای دسترسی و تصرّف اراده ی مردم و افراد بداند یا سیاستی که منفعت توده و طبقه ی زحمتکش را یك واقعیّت عینی و خارج از قدرت تعیین کنندگی ی آن طبقه و افراد زحمتکش بداند، حاکمیّت و شرافت انسانی را در آنها به نام علم یا دین یا حقیقت، حذف می کند.

پیوند زدن افراد به هم در یك سازمان *(فعالیّت سیاسی)* دو مولّفه ی متمّم همدیگر دارد. در هر سازمانی، قدرت وحدت دادن و هماهنگ کردن اراده ها و شخصیّتها برای تعیین مرجع قدرت، نقش اساسی ایفا می کند. کسی که ابتکار هماهنگ سازی و وحدت دهی دارد، نبض قدرت را در دست می گیرد. از این نظر، همه ی گروهها می خواهند قدرت موسّس و مبتکر حکومت باشند. بنابر این، در تکوین هر سازمان، قدرتی پدید می آید که طرفداران و همکاران و پشتیبانان آنان از آن غافلند. به خصوص برای سازمان دادن انقلاب که در حرکت خودجوش مردم پخش است، قدرت در دست یك سازمان متمرکز و از مردم سلب می گردد. از همین جاست که مردم به رغم همکاری از راه پیوند زدن اراده ها به هم، یك نقص عمده را ندید می گیرند.

اراده ها در تصمیماتشان متحرّك و متغیّرند. در نتیجه، سازمان بندی و گروه سازی به مولّفه ی دیگری نیز احتیاج دارد و آن، قدرت دوام بخشی به این مجموعه ی اراده ها در یك سازمان یا گروه

است؛ یعنی قدرتی که همکاری ی اراده ها را به شکل نهاد درمی آورد و به آن، قاعده و فرم می دهد. در سازمان سازی و نهاد سازی، رابطه ی انسانها به منفعت و هدف و ارزش ثابت و معیّن دوام می بخشد.

حاکمیّت انسان که در همبستگی برای کسب یك هدف یا منفعت یا ارزش که خود انتخاب می کنند، شروع می شود؛ ولی با انتقال آن به یك سازمان یا گروه یا هیئت رهبری، قدرت خود را گم می کند و با دوام بخشی به آن سازمان که دیگر حقّ تغییر هدف و منفعت را از دست می دهد، فاقد شرافت انسانی می گردد.

انسانی که حقّ تغییر یك سازمان *(حکومت و حزب و اتّحادیه)* را از دست می دهد*(در اثر دعوی ی ابدیّت آن سازمان)* حقّ تغییر هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را نیز از دست می دهد. طبعا هر سازمانی، قدرت و حقّ ابتکار انسانها را نا دیده می گیرد و آنها را از چنین قدرت و حقّ، باز می دارد. بنابر این، از لحظه ای که انحصار شروع و ابتکار مذموم شود هر انسانی باید با تمام قدرتی که در اختیار دارد در مقابل چنین سازمانی و گروهی که ابتکار را با نامهای فریبنده ی هماهنگسازی یا توحیدی یا طبقاتی به کار می برد؛ ولو در بحرانی ترین و ضروری ترین لحظات تاریخ، مقاومت کند.

انسان نباید به نام ضرورت و اقتضای انقلابی، این حقّ را از دست بدهد. تحقّق هر هدفی که در اصل از حاکمیّت انسان سرچشمه می گیرد ایجاب ضرورتهایی می کند که علیه حاکمیّت انسانها هستند. نفی و محو یك سازمان و نهاد مانند حکومت این تضاد جوهری را که میان هر سازمانی و حاکمیّت انسان هست حلّ و رفع نمی کند. ابتکار، سبب تمرکز قدرت در دست مبتکر آن می شود. باید این حقّ و قدرت ابتکار سازمانی را در جامعه پخش کرد و به این حقّ و قدرت دوام بخشید.

« جمالی » می اندیشد که معتقدان و مومنان به ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی می کوشند که برای بقای یك هدف و منفعت و ارزش، آن را با حقیقت همسان پندارند؛ زیرا ابدیّت حقیقت، سبب ابدیّت منافع و امتیازات آنها خواهد شد. به کمك همسازی ی منفعت یا هدف با حقیقت در چارچوب اصول یك ایدئولوژی یا دین ، حاکمیّت انسان در تغییر هدف و جابجا ساختن آن یا تغییر منفعت خود یا تغییر ارزشها و ایده آلهای خود به هیچ تقلیل می یابد؛ زیرا انسان، حقّ و قدرت آن را ندارد که حقیقت را تغییر بدهد. در گذشته های تاریخ، حقیقت مطلق به یاری دینی سازی ی هدفها و ارزشها و منافع ایجاد می شد. امروزه غالبا با علمی ساختن، این کار را می کنند.

قدرتهای دوام بخش که برای تأمین دوام هدف یا ارزش یا منفعتی مفید هستند به دلیل حقّانیّت بخشی، مافوق حاکمیّت انسان قرار می گیرند. آنچه وسیله و روش برای تحقّق یا دوام تحقّق هدف یا منفعت یا ارزش است که از انسان سرچشمه می گیرد و می بایستی حاکمیّت انسان را وسعت و قدرت بخشد، همان حاکمیّت را منتفی می کند. این ضرورت ایدئولوژی و از طرفی تضاد آن با حاکمیّت انسان، مسئله ای است که با نفی و طرد ایدئولوژیها حلّ نمی شود. در پی اراده برای واقعیّت بخشیدن به هدف انسان، مسئله

ی وحدت هدف به میان می آید و هدفی را می توان بهتر تحقّق بخشید که اصلی و پایه ای بشود و سایر هدفها تابع و فرع آن گردند.

مسئله ی انحصاری کردن هدف، در حالیکه کارآیی آن هدف را بالا می برد به علّت حاکمیّت آن هدف بر سایر هدفها می تواند حاکمیّت انسان را به خطر اندازد. با آنکه ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریها با حاکمیّت انسان در ستیز و تنش هستند، نمی توانیم منکر ضرورت آنها بشویم و با قبول ضرورت آنها نبایستی هم منکر تضاد و تنش آنها با حاکمیّت انسان گردیم. ما نمی توانیم دست از این ضرورتها بکشیم؛ بلکه باید این تضادها را بشناسیم. آگاهبود ما از این ضرورت و تنش است که ما را به حلّ مسائل انسانی و اجتماع نزدیك می کند.

« جمالی » می اندیشد که تغییر نظام سیاسی ی اجتماع که با انقلاب به وقوع می پیوندد تا زمانی که حالت خودجوش دارد، حاکمیّت انسانی در روند آن، غالب است؛ ولی از کارآیی جنبش خودجوش انقلاب؛ یعنی قدرت واژگونسازی و براندازی ی نظام حاکم بر اجتماع کاسته می شود یا با سرعت به هدف نمی رسد. برای افزایش کارآیی، ضرورت ایجاد سازمان و روش نمودار می گردد. انقلاب باید از حالت خودجوشی برون آید و سازماندهی شود و درست از همین جاست که انحراف انقلاب شروع می شود.

ابتکار تاسیس سازمان که همان ابتکار تعیین و تثبیت یك هدفست، موجب می شود که یك سازمان یا گروه مسلّح یا حزب متشکّل یا ارتش یا جامعه ی همعقیدگان، ابتکار را به چنگ گیرند. با به دست گرفتن ابتکار عمل به وسیله ی یکی از سازمانها، انقلاب از حالت خودجوشی اش که عرصه ی تحقّق حاکمیّت بیشتر انسانهاست بیرون می آید و قدرت از دست مردم، آهسته – آهسته خارج می گردد. مسئله ی بعدی ی سازمان که تضمین تحقّق هدف و منفعت و ارزش است ضرورت دوام سازمان را ایجاب می کند و معمولا برای دوام یك هدف، دوام یك دین یا یك ایدئولوژی لازمست تا آن هدف یا منفعت یا ایده آل را تحقّق بخشد.

در جامعه هایی که سنّت عقلی، ناچیز است، دین کتابی را به ایدئولوژی تبدیل می کنند و نیروی نظامی که از با دوام ترین سازمانهای چنین اجتماعست، ایدئولوژی ی دینی را می پذیرد. بنابر این، یك حزب سیاسی، شانس کمتری دارد. در هر حال، عینیّت دادن هدف و منفعت با حقیقت در ایدئولوژی یا دین کتابی، سبب می شود که حقّ تعیین و تثبیت هدف و ابتکار هدف گذاری از دست انسان خارج شود؛ زیرا حقیقت دین یا ایدئولوژی، ابدیّت و انحصاریّت دارد. آن هدف با دین یا ایدئولوژی، هدفی تغییر ناپذیر و ثابت می ماند *(مثلا جامعه ی بی طبقه و هماهنگ به نام هدف یا جامعه ی صالح که اساش عبودیّت اَلله است)* و آن هدف، هدف حاکم و منحصر به فرد می باشد؛ یعنی هیچ هدفی را در کنار خود و همطراز با خود یا برتر از خود نمی پذیرد. در نتیجه، انسان به طور کلّی، حاکمیّت خود را گم می کند.

تحقّق هدف که در آغاز بر حاکمیّت انسان *(استقلال و آزادی)* استوار بود به نفی حاکمیّت انسان می انجامد. چه سازمان و نظام برای تحقّق منافع و اهداف طبقه ی کارگر باشد *(یك حزب یا یك اتّحادیه*

) چه برای تحقّق منافع و اهداف تك - تك افراد ملّت، چه برای دفاع و حمایت از حقوق بشر، چه برای دگرگونی در نظام و در اقتصاد یا در آموزش و پرورش یا در ارتش باشد.

تناقض میان حاکمیّت انسان و سازمان، رفع شدنی نیست. گروه *مسلّح (چریکها یا پارتیزانها)* که دارای ایدئولوژی هست، تناقض با حاکمیّت انسان را می پوشاند. آگاهی از این تضاد رفع ناشدنی، اساس حقّ مقاومت انسان در برابر همه ی سازمانها و نظامها و قدرتهای متشکّل اجتماعیست. همکاری و طرفداری و پشتیبانی از سازمانی یا نظامی یا حزبی نباید سبب اغماض این حقّ مقاومت گردد.

عینیّت میان هدف و منفعت و ارزش با یك سازمان و نظام سیاسی و اجتماعی فقط یك ایده آل است؛ نه یك واقعیّت. انسان و جامعه، هیچگاه به این ایده آل در واقعیّت نمی رسد؛ ولو آنکه برای رسیدن به آن تلاش کند و نرسیدن به ایده آل نباید سبب نومیدی گردد؛ ولی همه ی نظامها و سازمانها، میان خود و هدف و منفعت و ارزش و ایده آل به شیوه ای عینیّت قایل می شوند و با قبول چنین عینیّتی است که نظام سیاسی ی آنها تغییر ناپذیر و مطلق می شود و حقّ انقلاب و مقاومت از انسان گرفته می شود. هر ایدئولوژی یا دین کتابی با اعتقاد به حقیقتی که دارد این دو را با هم، عینیّت می دهد.

انسان برای حفظ حاکمیّتش باید آن حقوق و قدرت را داشته باشد که در برابر تنفیذ ایدئولوژیها و مذاهب و افکار غالب و نافذ در جامعه اش مقاومت و از آنها انتقاد کند. از یك طرف، هیچ نظامی یا سازمانی نباید حقّانیّتش را از یك ایدئولوژی یا دین کتابی، استنتاج یا مشتق کند. انسان، حقّ دارد ابتکار ایجاد سازمانهای گوناگون برای تحقّق منفعتها و هدفها و ارزشها و ایده آلهای گوناگون داشته باشد و هدف یا منفعت یا ارزش مشترکی که سازمان و نظام به دورش پدید می آید در اثر تغییر و تزلزل اراده های افراد، ناپایدار و غیر واقعی است. انتزاعی و غیر واقعی و متزلزل بودن هدف یا منفعت مشترك سبب می شود که هر سازمانی که به وجود آمد، آن را از غیر واقعی و متزلزل و انتزاعی بودن برهاند و چاره ی این کار در حرکت به ضدّش میسّر می گردد؛ یعنی آنچه در تزلزل دائمی و انتزاعی و غیر واقعیست به نام واقعیّت مطلق یا حقیقت ثابت و تغییر ناپذیر و ابدی شمرده و به آن اولویّت داده می شود.

چنین منفعتها و هدفها و ارزشهایی به شکل ضرورت فطری یا طبیعی در می آیند یا متعالی و ایده آلی و غایی محسوب می شوند. آنچه ضرورت فطری و غایی شد از تزلزل نجات می یابد. راه نجات از تزلزل، آنها را بی خبر بدینجا می کشاند که حاکمیّت فردی را غیر واقعی و غیر حقیقی و فرعی بشمارند؛ زیرا قبول شرافت و حاکمیّت انسان، علیه ضروری سازی و حقیقی سازی و فطری سازی و ابدی سازی و عینی سازی *(قانون طبیعت یا تاریخ سازی)* و منحصر سازی هدف یا منفعت ثابت مشترك و سازمان یا نظام متناظرش هست.

روشها و قوانین و قواعد نظامها و سازمانها و حکومتها، ضرورت طبیعی ندارند و ما می بایستی تضاد ریشه ایی و رفع ناشدنی ی میان هر سازمان با حاکمیّت انسان را درك کنیم و نگذاریم که آن ضرورت، حاکمیّت انسان را در تعیین هدفها و منفعتها، منتفی و محو کند. حقّ انقلاب کردن که برای تغییر

نظام حاکم است، به یك گروه مسلّح [= چریکها] یا یك حزب سیاسی که انضباط نظامی دارد؛ یعنی ساختمان درونی اش دمکرات منش نیست، حقّانیّت نمی دهد؛ زیرا چنین گروهی یا سازمانی ۱- علّت نفی حقّ حاکمیّت انسانها و نفی حقّ ابتکار سازمان بندی است ۲ - دوام سازمانی اش بر پایه ی منفعت یا هدف ایدئولوژیکی گذارده شده است ۳ - حقّ انحصار هدف و طبعا انحصار قدرت دارد.

کارآیی روش مبارزه با نظام مستبد و ستمگر حاکم، ضرورتی است مهم. بر اساس این ضرورت، گروههای مسلّح چریکی یا گروههایی خاصّ که انضباط شدید تشکیلاتی دارند *(ارتش یا یك سازمان دینی که بر اساس امریّه ی رهبر، عمل می کنند و دمکرات منش و آزاد اندیش نیستند)* و اعضای آن، کارآیی سازمان یا حزب را بر شرافت، ترجیح می دهند؛ زیرا اعضا به دلیل عینیّت دادن اعمال و رفتار و افکار خود با اهداف سازمان *(نفی حاکمیّت خود)* کارآیی سازمان یا حزب خود را کارآیی خود می دانند و با لذّت بردن از کارآیی سازمان، نفی شرافت خود را جبران می کنند.

گروههای مسلّح یا ارتش یا احزابی که ساخت نظامی دارند از این کارآیی در انقلاب برای حقّانیّت خود استفاده می کنند تا قدرت (حکومت) را تصرّف کنند. بر زمینه ی انقلابی که مردم به سبب لگد مال شدن حاکمیّت خود، برپا می کنند، سازمانی پدید می آید که برای نفی و براندازی ی نظام حاکم، همراه و همگام مردم است؛ ولی در ساخت و سرشت خود، علیه حاکمیّت انسان می باشد.

مردم در حین انقلاب به کارآیی سازمان مبارز علیه نظام موجود بیشتر ارزش می دهند؛ نه به ساخت ضدّ انسانیشان در سازمانبندی و روشهایشان. انقلاب پایان می پذیرد؛ امّا حقّ مقاومت در مقابل هر سازمانی باقی می ماند و از بین نمی رود تا حکومت هر حزب و سازمانی به پشتوانه ی مقاومت دائمی و قطع ناشدنی، محدود و کنترل شده باقی بماند.

انقلاب علیه نظام مستبد با مقاومت در برابر هر سازمانی که قدرت را تصرّف کند ادامه خواهد یافت. بعد از انقلاب، ملّت باید حقّ و قدرت مقاومت خود را از همان لحظه ی اوّل حفظ کند. انقلاب به نقطه ای می رسد که حاکمیّت نظام مستبد، قطع می شود؛ ولی مسائل یك ملّت نمی توانند معلّق بمانند. در باره ی مسائل ملّت باید لحظه به لحظه تصمیم گرفته شود؛ ولی چون ملّت، حکومت مستبد را از قدرت ساقط کرده است، هنوز نمی تواند تصمیم بگیرد.

تصمیم گیری، عمل مستقیم و بلاواسطه ی یك فرد است؛ امّا تصمیم گیری ی یك جمع بزرگ به شیوه و سازمان و زمان احتیاج دارد که ملّت نه آن سازمان را دارد؛ نه به آن شیوه، خو گرفته است؛ نه این فرصت را دارد که روند تصمیم گیری را به عقب بیاندازد. در نتیجه، انقلاب با یك شکاف، رویارو می شود که بسیار خطرناك و تحمّل ناپذیر می باشد. سازمان مسلّح انقلابی که در عمل، ابتکار سازمانی دیگران را قطع می کند با هدف عام پسندش و نیز کارآیی سازمانی اش می تواند به سهولت این شکاف را پر کند.

چنین فرصتی یك حکومت موقت را ایجاب می کند که وظیفه اش فقط دادن امکانات به مردم برای کسب اطّلاعات در باره ی آلترناتیوها و امکانات آزمایش است. چنانچه ملّت، تحت حاکمیّتی که از راه انقلاب ساقط شده، امکان آزمایش آلترناتیوهای دیگر را نداشته است؛ در نتیجه نمی تواند در باره ی ایدئولوژیها و نظامی که عرضه می دارند، تصمیم بگیرد. به فرض آنکه این امکان و آزادی را نیز می داشت، ملّت نمی تواند در باره ی تئوریها یا یك سیستم فکری یا ایدئولوژیکی یا تئولوژیکی تصمیم بگیرد.

ملّت می تواند فقط بر پایه ی تجربه ی شخصی، تصمیم بگیرد و تجربه به زمان و تکرار و تصحیح اشتباهات و تغییر تصمیمات احتیاج دارد. حکومت موقّت، حقّ دارد فقط در باره ی مسائلی تصمیم بگیرد که به پشتوانه ی آن تصمیمات، مانعی برای کسب اطّلاعات در باره ی آلترناتیوهای حکومتی *(نظامهای مختلف سیاسی)* و آزمودن و تکرار تصمیم نداشته باشد. معمولا حزب متمرکز با انضباط نظامی و تشکیلاتیش یا گروه مسلّح که در حین انقلاب، ابتکار سازمانی را تصرّف کرده است از شکاف حکومتی و زمانی که برای آزمایشهای ملّت ضروریست؛ ولی نمی تواند شکاف حاکمیّت را تحمّل کند، سواستفاده می کند و حکومت موقّت را غصب می کند و امکان آزمایش ملّت را از بین می برد. در نتیجه، ملّت بعد از نفی حکومت مستبد پیشین می باید در مقابل حزب سیاسی ی متمرکز یا گروه مسلّح انقلابی که حکومت موقّت را تسخیر می کند مقاومت خود را به نام یك پروسه ی بر حقّ ادامه دهد؛ زیرا حاکمیّت انسانی ی او از همین جا شروع می شود. در حالیکه پیروزی ی حزب یا گروه مسلّح بر نظام پیشین به گروه رزمنده، حقّانیّتی می دهد که مردم را از مقاومت باز می دارد؛ ولی ملّت، متوجّه و بیدار نیست که حزب یا گروه مسلّح، دارای سازمان و ایدئولوژیی هست که با حاکمیّت انسانی در ستیز و تنش می باشد و در این مسئله با نظام پیشین وجه مشترك دارند. از این راه است که ملّت ناخواسته فریب می خورد. به همین سبب، ابراز حقّ حاکمیّت *(شرافت انسانی)* بدون مقاومت همیشگی در برابر حکومت، امکان تحقّق ندارد.

ب)- قانونگذاری و گزند ناپذیری ی جان و زندگی

پیکار برای زندگی ی دیگران و داشتن مسئولیّت برای نگاهبانی از زندگی ی دیگران به اندیشیدن در باره ی وضعیّت دیگران نیاز دارد. خرد مهرورز، مسئولیّتی اجتماعی و سیاسی و انسانی و حقوقی دارد و بر آنست که در باره ی شیوه های نگهداری و دفاع کردن از زندگی ی هر جانداری از خطر گزند و آسیب، چاره جویی کند؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، جان و حقّ به زیستن، هیچگونه تبعیض و امتیازی را به رسمیّت نمی شناسد.

« جمالی » در سراسر ژرفکاویهای خود در باره ی بُنپارهای فرهنگ ایران، پیوسته استدلال کرده است که قانون و دادی که محتوایش مهر نباشد و حکومتی که بر شیوه ی اندیشیدن ایرانی، استوار نباشد و نظمی که در آن، جنبش و تکاپو نباشد، برای ایرانی، هیچ اعتباری ندارد و پوچ است.

مهر آفریدن تنها در همبستگی آفریدن، امکانپذیر است و به دلیل آنکه همه ی انسانها، دارنده ی فرّ هستند، با هم، همبسته می شوند تا اجتماع، پیدایش یابد. در گوهر انسان، گرایش زاینده به جامعه آفرینی هست. انسانها در اثر گوهر آهنگینی که دارند در همبسته شدن با هم، پیوند حقیقی با هم پیدا می کنند. در نتیجه، قوانین اجتماعی، زائیده از منش موسیقایی انسانست، و طبعا قانون (داد) باید کشش داشته باشد و فاقد عنصر زور و راندن (امر) باشد. جامعه ی حقیقی، جامعه ایست که افراد و قبایل و اقوام گوناگون در آن، با هم، همبسته شده اند. شیرازه ی جامعه ای که می کوشد از راه پیمان بستن افراد برای رسیدن به سودهای مشترک، با هم همکاری کنند، ناپایدار و متزلزل است.

قانونگذاری و فرماندهی باید سرشت موسیقایی داشته باشند؛ زیرا گوهر آهنگین هر شخصی، فقط به همپایی ژرف درونیش، تن در می دهد و دُرُست در این دامنه است که آزادی و شکوفایی حکومت مردمی، امکان پیدایش دارد.

پیدایش گیتی از راه سرود و موسیقی بر این اصل، استوار می باشد که فرهنگ و نظام سیاسی و اقتصادی و حقوقی می توان آفرید که در تار –و – پود آن، اثری از زور و امر و فشار و پرخاش و آزار نیست. یا به عبارتی دیگر، جامعه ای و نظامی بر پایه ی همبستگی می توان پدید آورد که از ژرف گوهر انسانها بجوشد و طبعا ژرف انسانها آهنگین است و از همین جا می توان به نیکی دریافت که خصومت شدید و ریشه دار حکومتگران و قدرت طلبان نالایق و مستبد با فرهنگ ایران و اندیشه ی پیدایش جهان از سرود و آهنگ به کجا برمی گردد و چرا پیکار مردم، علیه حکومتگران نالایق و مستبد در تاریخ ایران، هزاره ها ادامه یافته است و هنوز ادامه دارد؛ زیرا مردم، همین پیدایش گیتی از موسیقی را دوست می داشته اند و می خواسته اند که نظام سیاسی ی « سیمرغی » داشته باشند؛ زیرا *« سیمرغ، خداوند موسیقی و رامشگری و باده افشانی است. »*

پ)– تصویر انسان و زایش قانون

هر تصویری از جهان یا انسان، ایده آلی می باشد نیرومند که انسان را می انگیزاند تا رفتارها و افکار و کردارهای خود و نیز واقعیّت جهان و مناسبات انسانی را در اجتماع، تغییر دهد و به شکل آن تصویر ایده آلی در آورد. هر ملّتی با داشتن تصویر یا ایده آلی از انسان یا جهان، خویشباشی ی خود را پدیدار و برجسته می کند.

با از دست دادن تصویر ایده آلی، گوهر خود را گم می کند و سرگشته و پریشان می ماند و هدف و غایتش را نیز از دست می دهد. هر ملّتی تا شور آن را دارد که دنبال ایده آل خودش برود و به زندگانی ی خودش، تصویر ایده آلی ی خودش را بدهد؛ یعنی چیزی بشود که در ژرف گوهرش هست، آن ملّت، هست؛ زیرا آن ملّت در روند خود شدن و به خود آمدن می باشد.

« جمالی » می اندیشد که تصویر انسان در فرهنگ ایران با تسلّط جبری و زوری ی اسلام و چیرگی ی اسطوره (=بُنداد) های سامی بر ذهنیّت ایرانی، مسخ شده و ایده آل انسان ایرانی، شبیه آدم و حوّای قرآنی و توراتی شده است. در حالیکه ایده آل انسان برای ایرانی، هزاره هاست که « جمشید جم » می باشد و این ایده آل از ژرف گوهر ایرانی تراویده و زائیده شده است. ایرانی، ایده آلی را که از گوهرش تراویده است بر اثر حقنه ی اسطوره (=بُنداد) های سامی، گم کرده و پیوسته در تعارض و تنش گوهری با خودش می باشد؛ زیرا ایده آلهای اقوام سامی، ایده آلهای ایرانی نبودند و نیستند و نخواهند بود.

بر شالوده ی اندیشه های « جمالی »، هیچگونه صفتی در انسان، حتّا اگر اجتماع، آن را نپذیرد، علّت طرد و بی ارزش شمردن آن نیست. زندگی در هر جانداری با همه ی عیب و نقصی که داشته باشد، پدیده ای خدائیست و دور افکندن آن با هیچ بهانه ای روا نمی باشد. در فرهنگ ایرانی، بزرگترین مسئله این است که باید به چیزی که بیش از همه، مهر می ورزیم، آن را از هر دردی برهانیم.

رهائی زندگی از درد، برترین ارزش را دارد؛ نه ایمان به پدیده ای ماوراءالطّبیعی. مسئله ی ایرانی این نیست که حقیقت چیست ؟ ماوراءالطّبیعه چیست ؟ اَلله یا یهوه یا عیسا کیست ؟ یا اینکه چگونه می توان به وجود آنها ایمان آورد ؟ . مسئله ی ایرانی این است که رابطه ی فرد با زندگی، چگونه باید باشد؟ مسئله ی ایرانی، نگرانی اش برای اجرای اوامر اَلله یا یهوه یا عیسا از بهر رسیدن به سعادت ملکوتی و آخرت و جنّت نیست؛ بلکه او در باره ی زندگی و زیستن همه ی زندگان و انسانها، نگران است. نگرانی ی ایرانی برای این است که چگونه باید در برابر آنچه زندگی می کند، بیندیشد و رفتار کند و بگوید تا آن را نیازارد و راه پیدایش آن را نبندد.

مسئله ی ایرانی در اصل، تلاش برای رسیدن به سعادت ابدی ی فردیش نیست؛ بلکه تلاش برای آنکه هر زنده ای، با خوشی در گیتی زندگی کند. هیچ جانداری را نمی توان جانشین جانداری دیگر کرد. آزردن همه ی جانها، یکسانست. هیچ جانداری را نمی توان برای دیگری قربانی کرد. انسان را به نام یک جاندار نمی توان برای اَلله یا یهوه یا عیسا قربانی کرد.

آنچه که معیار مطلق برای اجتماع و حکومت و سیاست می باشد و هیچگاه نباید تغییر بپذیرد تا دوام حکومت و اجتماع را تضمین کند، آسیب ناپذیر بودن زندگی و نتیجه ی منطقی آن در حقوق فردی و اجتماعی است که چیزی سوای همان حقوق بشر یا حقوق انسانی نمی باشد و این اصل است که باید به طور مطلق به آن ارج نهاد، در غیر اینصورت، فرد، حقّ ایستادگی و طغیان دارد.

حکومت و قانون و رأی اکثریّت، غایت نهایی نیستند؛ بلکه « *قداست جان و زندگی* » است که در قوانین حقوقی به نام آسیب ناپذیری ی زندگی یا بر پایه ی فرهنگ ایرانی، بی آزاری، عبارت بندی می شود. نگاهبانی از زندگی باید غایت مطلق اجتماع و حکومت و قانون و سازمانهای دینی باشد و هر فردی می تواند بر شالوده ی سنجه ی وجدان و خرد مهر ورز خویش؛ چنانچه آسیبی به زندگی رسد علیه اجتماع و حکومت و قانون برخیزد و در برابر آنها مقاومت کند.

ت)- کرانمندی ی قدرت در قانون اساسی

مقصود از قانونی به نام قانون اساسی اینست که قدرتها به طور تجربی و عقلی، مشخّص و محدود شوند تا بتوان آنها را کنترل کرد و قدرت، موقعی مشخّص و محدود می شود که تقسیم شود. وحدت همه ی قدرتها در یك شخص یا یك ارگان، منجر به تمرکز قدرت می شود. به عبارت دیگر، ترکیب و وحدت قدرتها با هم، سرشت و کمیّت قدرت را نامشخص و نامحدود می کند. در جامعه ای که قدرت، تقسیم نشده است قانون اساسی وجود ندارد. قدرت مطلقه، قانون اساسی ندارد و نمی تواند داشته باشد. مقصود از تقسیم قدرت، تقسیم کارهای حکومتی در ادارت و تشکیلات و سازمانهای متعدّد نیست. کارها را می توان در سازمانهای قضایی و اجرایی و مقنّنه تقسیم و از هم جدا کرد بدون آنکه قدرت، تقسیم شود.

قانون اساسی، بیانگر نظم سیاسی ی یك ملّت است و جایی سیاست نظم دارد که ارگانهای قدرت، تقسیم و از هم جدا و مستقل شده باشند. قدرتها هیچگاه در جامعه به صورت خالص وجود ندارند؛ بلکه با یکدیگر به شیوه های گوناگون ترکیب می شوند. یك قدرت اقتصادی به تدریج می تواند به قدرت سیاسی استحاله بیابد. یك قدرت فکری می تواند به قدرت سیاسی تبدیل شود. یك گروهی که دارای حیثیّت اجتماعی (*معتمدین مردم*) هستند، می تواند به یك قدرت سیاسی تبدیل شود. همینطور یك قدرت مذهبی می تواند به یك قدرت سیاسی واگردانده شود. تجدید و کنترل قدرت در جامعه، ایجاب می کند که برای محدود و مشخّص کردن قدرت، قدرت سیاسی را از سایر قدرتها تا آنجا که مقدور است جدا کنیم.

هر قدرتی به دوام خودش تمایل دارد و می کوشد که به خود، نظم و سازمان بدهد و برای خود، یك ایدئولوژی پیدا کند؛ زیرا ایدئولوژی می تواند قدرت را با حقیقت، همسان پندارد و سازماندهنده ی قدرت باشد. وحدتخواهی ی دین کتابی با سیاست یا وحدت ایدئولوژی با سیاست، میل به تمرکز و اوجگیری و بی حدّ شدن قدرت است. گروهها و اقلیّتهایی که تشنه ی قدرت هستند، به داشتن ایدئولوژی یا دین واحد نیز عطش دارند.

ترکیب و بالاخره وحدت دین یا ایدئولوژی با سیاست، سوای آنکه قدرتها را متمرکز می کند به سبب بی نهایت شدن قدرت به بی معیار شدن و خودکامه شدن نیز تمایل پیدا می کند. قدرت هر چه بیشتر شد کمتر اندازه دارد. برای مثال این مطلب در اسلام این طور عبارت بندی می شود که أللّه هر چه اراده کند انجام می دهد.

قدرت تا موقعی و تا جایی پذیرفته شدنی است که بتوان آن را طبق موازین عقلی و تجربی ی همه ی انسانها در جامعه، تعریف و تعیین کرد. به همین دلیل نیز هست که حقوق عمومی باید کاملا عقلی و تجربی باشد و گر نه قدرت را نمی توان محدود و کنترل کرد. استناد به کتاب الهی یا آثاری که محتوای یك ایدئولوژی هستند، تقدّم تجربه را بر تئوری و ایدئولوژی منتفی می کنند و مسئله ی تخصّص و خبرگی را پیش می کشند.

تفسیر یك کتاب یا یك ایدئولوژی، کار هر فردی در جامعه نیست. از طرف دیگر، هر اثری در تفسیرش کرانه ندارد. تفسیر پذیری ی بی شمار در باره ی همه ی کتابها و آثار، صدق می کند. نه تنها قرآن، هفتاد بطن دارد؛ بلکه آثار « مارکس » نیز صدها بطن دارند. چنانچه بی شمار بودن امکان تفسیر یك کتاب پذیرفته شود، مسئله ی همسانی ی قدرت با حقیقت منتفی می شود؛ چون حکومت، یك قدرتست و می خواهد بر حقیقت واحد منطبق باشد؛ در نتیجه، حکومت برای تمرکز و وحدت قدرتش حاضر به قبول بی شمار بودن امکان تفسیر نمی شود.

اگر حقّ تفسیر و تاویل را برای همه ی افراد بپذیریم و اذعان کنیم که هر کسی می تواند آثاری مانند قرآن یا آثار مارکس را بفهمد و به تن خویش، تأویل و تفسیر کند، آنگاه عینیّت حکومت با حقیقت از میان برداشته می شود *(کاری که در نظام دمکراسی می شود)* در این صورت، رهبران حکومتی که اعمال و رفتارها و گفتارهای خود را می کوشند با مبانی و اصول دین کتابی یا ایدئولوژی، همسان قلمداد کنند تمرکز قدرتشان را از دست می دهند. در نتیجه، قدرت دینی و ایدئولوژیکی به دست ملّت و افراد و گروهها می افتد و از چنگال حکومت و طبقه ی اخانید و مفسّران عقیدتی خارج می شود؛ زیرا کسی که تأویل و تفسیر می کند قدرت دارد.

سازمانها و احزاب قدرت طلب می کوشند برای تمرکز قدرت و وحدت دادن قدرت سیاسی و قدرت دینی یا ایدئولوژیکی در آغاز، حدّی در امکانات تأویل و تفسیر پذیری بگذارند و شخص یا هیئت یا گروه یا طبقه ای خاصّ برای تأویلگری و تفسیر پذیری ی متون، معیّن کنند تا قدرت تأویل از عموم مردم گرفته شود.

فقط موقعی ملّت برای درك حقیقت، آزاد می شود که حکومت یا هیئت مرکزی ی حزب یا طبقه ی اخانید با حقیقت، همسانی نداشته باشد. در روند تاویل یا تفسیر متون دینی یا ایدئولوژیکی، خواه ناخواه، قدرت از کتاب یا اثر که به نام معیار اصلی به رسمیّت شناخته شده به شخص تاویلگر یا تفسیر کننده انتقال می یابد. شخص مفسّر در عینیّت دادن گفتارها و رفتارهای خود با حقیقت یا خدا یا آموزه

یا طبیعت یا مردم، معیار هر رفتار و گفتار و عمل فردی در جامعه می شود. به همین دلیل، خودکامگی، بی اندازه خواه بودن است. از اینجا به بعد، انسان و جامعه نمی تواند و حقّ ندارد او را محدود و کنترل کند؛ زیرا دیگر نمی تواند این عینیّت را کنترل کند. چون یك طرف معادله که خدا و حقیقت است در دسترس هیچ انسانی نیست.

چه شاه آخوند بشود، چه آخوند، شاه بشود. چه حکومت، ایدئولوژیکی بشود، چه صاحبان یك ایدئولوژی، حکومت را تصاحب کنند فرقی در ماهیّت عمل ندارد. در یکی، سازمان سیاسی یا نظامی، اصل قرار می گیرد و سازمان دینی یا ایدئولوژیکی بر آن پایه ساخته می شود و در دیگری سازمان دینی یا ایدئولوژیکی، اصل قرار می گیرد و حکومت و سازمان سیاسی بر پایه های سازمان دینی ساخته می شود؛ ولی از نظر تمرکز و بی اندازه شدن قدرت، هر دو، یکی هستند. این نوع ترکیب، بارها در تاریخ، تحقّق یافته است. چه بسا قدرت طلبانی که کنشها و رفتارها و گفتارهای خود را با قدرتهای دینی و ایدئولوژیکی عینیّت داده اند و بالعکس.

قدرت سیاسی، موقتی محدود و مشخّص شدنی است و طبعا کنترل پذیر که به اصول و فروع هیچ دین کتابی یا ایدئولوژیی، وابسته و آغشته نباشد. مقام سیاسی یا دینی یا ایدئولوژیکی باید از هم جدا شوند تا حکومت با حقیقت، همسان قلمداد نشود. یك فرد یا یك ارگان، حقّ ندارد همزمان، هم آخوند باشد هم حاکم. هم قانونگذار باشد هم قاضی و مجری ی قانون.

در ایده ی سلطنت و امامت و رهبری ی نظامی، اصل حکومت، شاه و رهبر و امریّه ی دهنده می باشد و صاحب مقامان، تابع این شخص. در حقیقت، رهبر، هیچ مقامی ندارد. کلمه ی مقام برای رهبر فقط حکم تشبیه را دارد و مقام، اصطلاحیست برای نشان دادن برتری ی او. در حالیکه در مقام داشتن، وظیفه و هدف هر ماموری *(دارنده ی مقام)* منحصرا در چارچوب نظام کشوری مشخّص می شود. خواه ناخواه، سازمانی که به دور رهبر نظامی یا دینی یا حزبی گرد می آید، قدرت خود را از شخص رهبر می گیرد *(سرچشمه ی قدرت، رهبر است؛ نه سازمان و جامعه و حزب)* و همه ی مقامات در چنین سازمانی، رابطه ی وفاداری و تعلّق به همان شخص دارند.

سوگند وفاداری به شخص رهبر، نشانه ی اصالت قدرت از سوی رهبر است؛ نه از اراده ی افراد سازمان؛ نه از اراده ی افراد جامعه. بدین ترتیب، چنین سازمانهایی را نمی توان به معنایی که ما امروزه از حکومت به نام یك سیستم سیاسی می شناسیم حکومت خواند. حکومت اسلامی یا کمونیستی یا سوسیالیستی اصطلاحیست فاقد معنی؛ زیرا بقا و دوام این گونه سازمانها به بقا و دوام مسئله ی رهبری باز بسته است. بنابر این برای ابقای چنین سازمانی کوشیده می شود که رهبری، بقا و دوام پیدا کند تا آن سازمان بتواند حقّانیّت و قدرت خود را تضمین کند. یك روش برای بقا و دوام رهبری، وراثت *(گوهری و نژادی)* است. هر کس از خانواده یا سلاله ی دینی و ایدئولوژیکی اوست رهبری را به ارث می برد. یك

روش دیگر برای بقا و دوام رهبری، انطباق دادن آن با یك شخص متعالی یا یك حقیقت ابدی یا یك آموزه ی متعالی یا با مجموعه ای از موازین اخلاقی است. یکی دیگر از روشها برای دوام مسئله ی رهبری، ایجاد قبر و ضریح رهبران و پرستش مرده ی آنهاست که در تشریفات زیارت قبر رهبر تجلّی می یابد.

با دوام رهبری در هر شکلی، آن سازمان سیاسی یا آن ارگان قدرتورز باقی می ماند. مثلا مفهوم حجّت در مذهب شیعه بر این پایه بنا شده است؛ زیرا بقای آن جامعه یا سازمان از او سرچشمه می گیرد. دُرُست همین نکته، بزرگ ترین مشکل این گونه سازمانهای قدرت طلب است؛ زیرا هیچ رهبری، جانشین ندارد. خصوصیّات و فضائل و هنرهای رهبری، انتقال ناپذیر است. نه تقلید از خصوصیّات کسی، دیگری را مطابق اصل می کند؛ نه کسی آن خصوصیّات را می تواند به ارث برد؛ نه کسی در قبر، زنده می ماند. هر رهبری، بی نظیر و یگانه است.

« جمالی » می اندیشد که قانون اساسی نمی تواند رهبر معیّن کند. اساسا نمی توان در جامعه برای تعیین رهبر و یافتن رهبر، قانونی وضع کرد. در قانون اساسی؛ یعنی در نظام سیاسی و در سیستم حکومتی فقط می توان برای مدیر، پُست، معیّن کرد و به او بخشی از قدرت را محوّل کرد.

هیچ نظام قانونی و سیاسی نمی تواند رهبر را تحمّل بکند. با ایجاد مقام رهبری نمی توان در رهبری، ایجاد تسلسل کرد و پشت سر هم، رهبر پیدا کرد. به پشتوانه ی قانون که یك خواست عمومی است و برای واقعیّتهای تکرار شدنی وضع می گردد فقط می توان مدیر آفرید؛ ولی رهبر، تکرار شدنی نیست تا بتوان برای آن، قانونی یا اصلی گذاشت *(ادّعای اینکه در تاریخ، بدون انقطاع، رهبر الهی و ایدئولوژیکی وجود خواهد داشت از پایه بی معنی و پوچ است).* تناقض ایده ی سلطنت و امامت در همین نکته نهفته است که این سازمانها با یك رهبر، تاسیس شده اند و در این آرزو و رویا هستند که تا ابد، رهبر بعد از رهبر داشته باشند؛ زیرا اگر رهبر بعد از رهبر نداشته باشند آن سازمان و جامعه که قدرت و بقا خود را مدیون آنهاست در هم فرو می ریزد. بدینسان می کوشند به اشخاصی که لیاقت رهبری ندارند، ویژگیهای منحصر به فرد رهبر را انتقال دهند. مثلا احادیث شیعی در باره ی امامها می کوشند با تکرار یك مشت خصوصیّات در هزاران حدیث، مشخّصات محمّد را به امامها انتقال بدهند یا در هر کدام از آنها تکرار همان مشخّصات را بیابند. تسلسل رهبر را هیچگاه از لحاظ حقوقی (قانون اساسی) یا تاریخی نمی توان اثبات کرد.

مقام، خصوصیّات شخصی را از دارنده ی مقام می گیرد. در حالیکه نفوذ و عظمت و قدرت رهبر بر پایه ی خصوصیّات بی نظیر شخصی اوست. او به دلیل داشتن آن مشخّصات، سزاوار آن مقام هست و چه بسا تنها کسی شمرده می شود که لیاقت آن مقام را دارد. سلطنت و امامت، مفاهیمی هستند که با مفهوم مقام در دستگاه حکومتی در تضاد واقع می شوند. مفهوم مقام، سلطنت و امامت را نفی می کند. به همین علّت نیز

هست که مامور حکومتی *(چه رئیس جمهور، چه رئیس دولت چه شاه چه امام)* همه ی فعالیّتهای حکومتی را از محوطه ی خصوصی ی خانه ی خود به ساختمانی انتقال می دهند که برای این هدف خاصّ ساخته شده است.

وقتی کاخ سلطنتی یا خانه ی یکی از رجال حکومتی مرکز فعالیّتهای حکومتی شد، این عمل نماد این واقعیّت است که مقام در سیستم حکومتی، جای ندارد؛ بلکه همه ی ادارات و تشکیلات هنوز سازمانهای شخصی ی یك رهبر *(چه شاه چه امام)* هستند. حکومت در چنین سیستمی، کار خصوصی ی امام یا شاه یا فقیه است. او دارای یك مقام در دستگاه حکومت نیست. حکومت، ملك فردی و تابع اوست. این دیگر مهم نیست که خانه ی شخصی، کاخ مجلّل یا کوخ محقّر باشد. کاخ و کوخ *(بزرگی و کوچکی ی خانه ی مسکونی ی شخصی و جلال و جبروت آن)* تغییری در این ماهیّت نمی دهد. از کوخ هم می توان حکومت را تابع خود کرد. چه بسا کاخها که از کوخها شروع شدند.

برای جدا کردن قدرت سیاسی از قدرت دینی و تحدید قدرتهای سیاسی و کنترل آنها باید قانون اساسی : ۱ – مستقل از هر سازمان دینی یا ایدئولوژیکی باشد. یك حزب ایدئولوژیکی با وجود سهیم بودن در تشکیل دولت، حقّ ندارد به حکومت مطلق تبدیل شود همینطور یك سازمان مذهبی بر فرض سهیم بودن در تشکیل دولت، حقّ ندارد خود را با حکومت، همسان پندارد؛ یعنی نظام سیاسی را دینی یا فقاهتی بکند. ۲ – نظم سیاسی نباید هدفی و غایتی منطبق با دین یا ایدئولوژی داشته باشد؛ زیرا ساختمان و ماهیّت یك سازمان و نظم در نوع هدف و غایت آن مشخّص می گردد. حکومت، حقّ ندارد تبلیغ یك دین یا یك ایدئولوژی را برنامه ی اصلی خود قلمداد کند.

ث)– پُرسمان زندگی و رفتارها و تصمیمات کشور داران

بزرگواری ی ایرانی آنست که به دشمن نیز اعتنا می کند و او را ارج می نهد و به آنچه نیز مطرود و حقیر و منفور شمرده می شود، ارزش می دهد و نیکوئیهایش را می بیند و حتّا همان نیکوئیها را پایه ی فرهنگ خود می کند. این نمایانگر فرهنگی بسیار عالی است. مردم ما، حتّا اهریمنشان لطافت دارد و از خشونت به کنار است.

در تفکّر پیدایشی همه ی دامنه های زندگی، چه گیاهی، چه حیوانی، چه انسانی و طبیعت به طور کلّی به همدیگر باز بسته اند و همه چیز، مقدّس می باشد؛ زیرا همه چیز، جان دارد. همه چیز، یك جانست. همه همجانند. مقدّس بودن جان، که هم جهان در کُلّش می باشد هم، جانی که در یك فرد می باشد از هم جدا ناپذیرند. نیازردن جان، نیازردن هر جانی است. ایرانی هیچگاه نمی خواهد کسی را به بهانه ی کافر و ملحد و مُشرك بودن، آزار بدهد. به همین دلیل، حکومت، حقّ ندارد برای حفظ قدرت مطلق خود، کسی

را بیازارد. حکومت بر پایه ی نیازردن جان نباید تبعیضی میان شهروندان قائل شود؛ زیرا همه ی اینها جان آزاریست و روان، بخشی است متعالی که از جان روییده *(روان = روئیدن)* است.

قداست جان نه تنها یك اصل بهمنشی است؛ بلکه بر شالوده ی فرهنگ ایرانی باید به یك اصل سیاسی و حکومتی در جهان، اعتلا داده شود. مناسبات میان ملل باید بر پایه ی قداست جان، قرار بگیرد. قداست جان، تجسّم گوهر تفکّر ایرانی در اخلاق و سیاست و حقوق و اقتصاد است. ستم که آزردن جان باشد، حقّانیّت را از هر گونه قدرت و سیاست و قانون سلب می کند.

۱۸)- جهانداریی که فراسوی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید است و نقش آن در دولت آمیخته به تضادها

از گذشته های بسیار دور تا امروز، حکومتگران نالایقی که در ایران، قدرت سیاسی –اجرایی را قبضه کردند نه تنها هیچگاه با آرزوها و خواستها و آرمانهای مردم ایران، همپا و همسو نشدند؛ بلکه علیه فرهنگ مردم در تمام ابعاد نقش گذارش نیز مبارزه و جنگ بیمار گونه ای را به راه انداختند.

حکومتگران بی لیاقت و فرهنگ ستیز آخوندی و دیگر قدرتپرستانی که تلاش می کنند قدرت سیاسی –اجرایی مملکت را تسخیر کنند، نمی خواهند بپذیرند که ایرانی در پی ی آنست تا حکومتی بیافرینند که شیوه ی عملکردهای سیاستمداران آن، فراسوی اصول و مبانی ی هر گونه دین کتابی یا ایدئولوژی یا عقیده باشد. چنین آرمانی در تمام ابعاد آگاهبود و روان مردم ما، عجین می باشد.

روشنگری ی زوایای حکومت فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، یکی از پر جاذبه ترین گفتمانهای « جمالی » می باشد که تأثیر بسیار شگرفی تا کنون بر خیل عظیم وجدانهای بیدار؛ ولی خاموش جامعه ی ما گذاشته است. وی بر این اندیشه است که کلّیّات در اثر وسعتشان، تو خالی و طبعا تاریك و مُبهمند با آنکه روشن و ساده می نمایند. توافق در کلّیّات، ارزش تفاهم در جزئیّات را ندارند. برای تفاهم در جزئیّات، هر مسئله و مقوله ای بایستی نکته به نکته، روشن شود و محتویّات آن دقیقا معلوم گردد. به همان سهولت که می توان در کلّیّات با هم توافق یافت، به همان دشواری می توان در جزئیّات با هم به تفاهم و تصمیم گیری ی مشترك رسید. توافق در عباراتی که هر کس می تواند طبق منافع و احتیاجات و افکار خود، تفسیر و تأویل کند به درد کردارها و اقدامات مشترك اجتماعی نمی خورد. تفاهم دقیق و روشن و صریح در جزئیّات، بیشتر ارزش دارد تا توافق و تفاهم در کلّیّات جاذب؛ ولی تهی مایه و نامشخص.

بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، سیاست و قدرت نباید بر پایه ی حیله و مَکر باشد. حکومت همچنین باید سرچشمه ی مهر و همبستگی ی بین المللی باشد. فرهنگ ایرانی بر گرد این مغزه ی عالی می چرخد که مهر به ملل و مهر به زندگی بر اصل قدرت، اولویّت دارد؛ یعنی عملکردهای سیاستمداران و سازمانها و ارگانهای حکومتی باید در خدمت زندگی باشند. فرهنگ مردمی ایران با یکی دانستن تخمه ی انسان با حکومتگری، آشکارا نشان می دهد که « *هر انسانی به طور کلّی، ویژگی ی فرمانروایی و شاهنشاهی دارد.* » هر انسانی سرچشمه ی حکومت است؛ یعنی حکومت از شعور و فهم و تجربه های زنده ی فردی ی همه ی انسانها سرچشمه می گیرد.

« جمالی » در بسیاری از پاره - اندیشه ها و گفتارهای فلسفی ی خود، استدلال می کند که ایرانی به کمك سر- اندیشه ی فرّ و آفرینگویی، بافت حکومت را مشخّص می کند. حکومت باید پاسخی به این پرسش باشد : در گوهر انسان چیست که جذب کردنی است ؟. شناخت انسان برای جُستن و یافتن این معمّا که چگونه انسان را می توان در سوائقش و عواطفش و خردش و نیازهایش جذب کرد، شناخت سیاسی است. زور گویی و پرخاش و تجاوز و تحمیل و استبداد و جبّاری، پیامد ناتوانی برای شناخت ژرف انسان است. سیاست با پژوهش در باره ی ژرفای جان، آغاز می شود؛ زیرا جذب کردن با ژرفِ تاریك روان انسان و خرد *(خرد فراخ بین)* پیوند دارد.

خرد فراخ بین، خردیست که همه ی اختلافات را در خود می پذیرد و از پذیرش طیفهای فکری، خُرسند است. ایرانی، کمال را در فراخ بینی می بیند. انسان، چیزها را می بیند و به آنها مهر می ورزد و از همه ی آنها خرسند است. همه را دیدن؛ یعنی در کنار همه، خرسند بودن. بینش اصیل از دید ایرانی، سه ویژگی دارد : ۱- *فراخ بینی ی آرامنتی (همه ی چیزهای متّضاد را با خرسندی دیدن)* ۲ - *دلیری ی آناهیتی (بینشمندی و اندیشیدن دلیرانه)* ۳- *مهر سیمرغی (همپایی خرد با مهر)* .

الف)- بالندگی ی شخصیّتهای سیاسی *(= رامیار)* و همبستگی ی آنها از راه خویشاندیشی

نفی و فنای شخصیّت، جوهر دین کتابی است. مفهوم خدا در مقابل جوهر دین کتابی، نقش کمکی و تأییدی و فرعی دارد. بدینسان ادیانی نیز وجود دارند که فاقد مفهوم خدا هستند. جنبشهای بی خدا و خدا - ستیز می توانند کاملا دینی باشند. بهترین نمونه اش مارکسیسم می باشد. همین طور بودائیسم، فاقد مفهوم خداست؛ ولی یك دین است.

وقتی که انسانها از منافع و خواستهای خود می گذرند، هیچکس منفعتی نمی جوید و خواستی به معنای تداومی و سازمانی و با دنباله گیری ی منطقی ندارد تا تنشی میان او و دیگران ایجاد گردد. در اینجا همگونگی ی افراد از راه چشمپوشی کردن از منافع و خواستها و سوائق خود تأمین می گردد. افراد همگونه که بی شخصیّت می باشند، اهرمهایی هستند که بی تنشی ی جامعه را برای قدرتورزان بی لیاقت، تامین می کنند.

هر دین کتابی، منفعت خواهی را، یك چیز پَست و کثیف و بی ارزش می شمارد. مگر آنکه خود را به نام وسیله در خدمت آن هدف بگذارد و یك گوسفند قربانی در محراب اهداف دین کتابی، آماده برای نابود شدن باشد. مسئله، مسئله ی گوسفند سازی ی همه ی افراد است. همین انتقاد را می توان از ایدئولوژی مارکسیسم کرد. مثلا غایت آنها که جامعه ی بی طبقه است، به غایت دین کتابی که جامعه ی

توحیدی است، بسیار شبیه می باشد؛ زیرا طبقه، مفهومیست اقتصادی و طبعا محتوی ی منافع مادّی است و جامعه ی بی طبقه به خودی ی خود، اصطلاحیست غلط. معنای بی طبقه بودن جامعه، نفی منافع و خواستهاست. بی طبقه بودن، موقعی معنا دارد که جامعه، جامعه ای مافوق منفعت جوییهای اقتصادی باشد؛ ولی آنچه به غلط، جامعه ی بی طبقه خوانده می شود، جامعه ی تك طبقه است که همه ی اعضای آن، یك نوع منفعت دارند و همه در این منفعت با هم شریکند و یك ذهنیّت دارند که از اراده ی فردی بیشتر است.

کسانی که بعضی تصمیمات مشترك را با هم می گیرند هنوز یك ذهنیّت همسان ندارند. جامعه ی ایده آلی که بی طبقه خوانده می شود، جامعه ایست که منحصرا به دنبال منفعت یك طبقه است که امری ناممکن است؛ زیرا در عمل نمی توان منفعت جوییهای چندگانه ی انسانی را به یك منفعت ثابت و واحد، تقلیل داد. جامعه ی تك طبقه به رغم میل سازندگانش به ایجاد طبقات با لایه های جدید تمایل دارد. یك راه برای تقلیل دادن منفعت جوییهای چند گانه و متغیّر انسانی، این است که به یك منفعت عینی و مستقل از اراده ی افراد در طبیعت یا تاریخ یا جامعه قائل شد و حقّ تعیین منفعت و نیروی درك و تأویل منفعت را از اعضای طبقه و افراد، سلب کرد. کاری که « *کارل هاینریش مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)* » کرده است. مارکس با اولویّت دادن به یك منفعت، آن منفعت را ضرورت تاریخی و اجتماعی کرده است و پروسه ی پویای خواست انسانی را نفی کرده است. ضروری سازی و تامین یك خواست با نفی آزادی ی اراده؛ یعنی حاکمیّت انسان همراهست. مارکس با برتری دادن به منفعت طبقه ی کارگر، حاکمیّت کارگران را برای درك منافع مختلف و متغیّر خودشان سلب کرده است. با حقیقت شمردن یك خواست، حقّ خواستن از او گرفته می شود و سوای آن خواستن، آرزو و خواستی دیگر داشتن یا در صدد تغییر خواست خود بر آمدن، عملی ضدّ انقلابی و ضدّ علمی و ضدّ حقیقت می شود.

جامعه ی شریعتمدار نمی تواند جامعه ای اقتصادی بشود که دارای طبقات مختلف و متّضاد اقتصادی باشد چه رسد به اینکه بخواهد جامعه ای یکدست از یك طبقه ی اقتصادی مثلا طبقه ی زحمتکشان و دهقانان باشد. آگاهبود انسانی با تقدّم منفعت اقتصادی باعث می شود که برترین و مقتدر ترین ارزش انسانی پیدایش یابد و این، علیه هدف متعالی ی دینی است.

بر پایه ی اصول دین کتابی، چنین رویدادی *(عبودیّت و تسلیم و نفی هستی ی خود)* که به نام هدف غایی و فطرت اصلی ی انسان پذیرفته می شود، هدف غایی خلقت انسانست. آگاهبود طبقاتی، فطرت و میثاق را نفی می کند. همان نفی میثاق ابراهیمی که انسان باید خود را در مقابل اراده ی اَلله قربانی کند؛ یعنی هر گونه منفعت خود را نه تنها تابع آن هدف کند؛ بلکه حاضر باشد آن را برای رسیدن به هدف نابود کند.

در اصول دین کتابی، چه منفعت جویی فردی *(فرد گرایی = اندیویدوالیسم)* و چه گروهی و طبقاتی و ملّی گرایی و سندیکالیسم به نام اصل وجود و آگاهبود انسان به کلّی غلط و مطرود است. به همین علّت از نظر متشرّعان اسلام، اصطلاح دینی ی مستضعفین می بایستی به جای طبقه ی کارگر و زحمتکش و

امثال اینها به کار برده شود. کسی که منفعت می خواهد، مقتدر است؛ ولو کارگر و محروم و زحمتکش و ستمدیده باشد یا هیچ نداشته باشد. زیرا خواستن منفعت، قدرت می آورد. طبقه ی کارگر، مستضعف نیست. هیچ منفعتی به نام اصل و محور جامعه ی شریعتمدار طرح شدنی نیست. چه منفعتخواهی، منفعت فردی باشد (*پذیرش حقوق بشر و حقوق اساسی که برای دفاع از آزادیها در کسب منافع فردیست*) چه منفعت طبقه ی کارگر.

« جمالی » می اندیشد که در چارچوب دین کتابی، فضا برای پیدایش و رشد شخصیّت نیست، پیدایش چند شخصیّت در جامعه ی شریعتمدار، دلیل پرورش شخصیّت از زمینه ی دینی و مساعدت این زمینه برای رشد شخصیّت نیست؛ بلکه شخصیّتهای بزرگ به رغم قدرتهای باز دارنده و سرکوبگر، رشد می کنند. وقتی یك قدرت باز دارنده مانند دین کتابی می تواند شخصیّتی را به مقاومت و اعتراض برانگیزاند (*و هنوز به ایجاد وحشتی که هر گونه اعتراض و مقاومتی را فلج کند، موفّق نشده است*) این یك نوع انگیزش به پیدایش و رشد شخصیّت برجسته می شود. در حالیکه شخصیّتهایی که چنین قدرتی ندارند ناچار به تقیّه و منافقگری و دو رویی و ریاکاری رو می آورند که شیرازه ی شخصیّت را از بین می برد. چنین محیطی برای رشد همه ی شخصیّتها در جامعه، مساعد نیست. در چنین محیطی فقط در موقعیّتهای استثنایی، شخصیّتهای بسیار بزرگ، پا به عرصه ی وجود می نهند. مانند شخصیّتهای بسیار برجسته؛ ولی نادر ایرانی در مقابل نظام سلطنتی و قدرت دینی. اما چون این گونه شخصیّتها بسیار نادرند به آسانی می توان آنها را حذف فیزیکی و ترور کرد. زمانی بقا و احترام و ارزش شخصیّتهای نامدار در یك اجتماع، محفوظ خواهد بود که جامعه از شخصیّتها سرشار باشد. حتّا با لغو قانون اعدام به تنهایی نمی توان ضمانتی برای بقای شخصیّتهای نادر یافت و چون جایگزینی ندارند، جامعه، بلافاصله به خطر می افتد.

تا زمانی که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، سراسر پدیده های زندگی ی اجتماعی را فرا گرفته اند، زمینه ی پیدایش شخصیّتهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و پرورشی و فکری و حقوقی به وجود نخواهد آمد. مسئله، مسئله ی حذف مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان از جامعه نیست؛ بلکه محدود کردن تسلّط آنها در دامنه های اجتماع است. نفی سلطه ی مطلق مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها برای پیدایش شخصیّتهای گوناگون، فضا را باز می کند. بدون وجود شخصیّتها، مسئله ی شراکت در حکومت (دمکراسی) حرفی پوچ و بی معناست. بالندگی ی نظام دمکراسی به جامعه ی شخصیّتها باز بسته است.

افراد بدون شخصیّت نمی توانند در حکومت شریك باشند. افراد بی تنش و هماهنگ که اعضای ضروری ی جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی هستند، نمی توانند (*نه اینکه نباید*) در حکومت شریك باشند؛ زیرا در جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی تنش نیست. فقط شخصیّت آزاد اندیش است که ضرورتا ایجاد تنش می کند و در بطن تنش، رشد می کند و تنش را دوست دارد و فقدان تنش (*جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی*) پایان و مرگ شخصیّت آزاد است.

شخصیّت آزاد اندیش که حقّ جُستن و پیگیری ی منافع گوناگون خود را دارد، اوّلین اصل مسلّم و بدیهی ی سیاست و شرکت در حکومت است. تا افراد جامعه، شخصیّت پیدا نکنند؛ یعنی خویشباشی و آگاهبود فردی خود را تایید نکنند و خواستها و منفعت جوییهای خود را اصل مثبت و بار آور نشمارند نه سیاست آزاد به وجود می آید، نه اقتصاد، نه دمکراسی آزادیخواه.

ظهور شخصیّتها در کثرتشان مسئله ی تنش و اختلاف و تضاد میان آنها را مطرح می کند. قبول و تایید تنشها و تلاش برای یافتن تعادل میان منفعت جوییها و خواستهای مختلف و متّضاد باعث می شود که بافت جامعه ی شریعتمدار از هم گسسته شود و افراد و سازمانهای دینی، آزادی را به رغم تضاد با اعتقادات دینیشان در کلّ بپذیرند.

این روزها در اروپا و آمریکا، جامعه ی مسیحی وجود ندارد. در شرق نیز به رغم تشنّجات کنونی، جامعه ی اسلامی باقی نخواهد ماند؛ بلکه به جامعه ی سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی وا گردانده خواهد شد. تا موقعی، جامعه، جامعه ی شریعتمدار است که انسان، سرچشمه ی تنشهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فکری و حقوقی نیست.

دخالت دین کتابی در سیاست، معنایش دخالت همه ی شریعتمداران در سیاست یا حکومت نیست؛ بلکه زُدودن سیاست از جامعه است. دخالت دین در سیاست این نیست که شخصیّتها و گروهها را در تنشهایشان تاکید کند و میان منفعت جوییها تعادل برقرار کند؛ بلکه هدفش، نفی و محو شخصیّتها و سازمانها و گروهها و انجمنهای مستقل سیاسی و اقتصادی و آموزشی است. با پیدایش جامعه ی سیاسی و تایید شخصیّت هر فردی و قبول تنشها به نام پدیده های با ارزش و مثبت، حکومت، نقش یاری دهنده به ابراز تنشها و تعادل دهنده ی تنش در میان گروههای سیاسی و طبقات اقتصادی را پیدا می کند.

در جامعه ی سیاسی، رهبر سیاسی مافوق جامعه و سیستم حکومت (نظام سیاسی) نیست تا نقش نفی و محو تنشها را به عهده داشته باشد. رهبر سیاسی بر عکس رهبر دینی، نقش وحدت دهنده و همگون سازنده ندارد؛ زیرا هماهنگی، مفهومیست متلازم با وحدت و مشتق از وحدت (از لحاظ مفهومی) می باشد؛ ولی همبستگی در دمکراسی ی آزادیخواه سوای هماهنگی و وحدتست که جامعه ی توحیدی و جامعه ی تك طبقه می خواهد. کسانی که می خواهند انسانها را هماهنگ کنند، می خواهند ایجاد وحدت کنند و این علیه اصل آزادیست که کثرت؛ یعنی تنش را به نام عنصر دائمی می پذیرد؛ نه پدیده ای گذرا و شوم و منفور.

هماهنگ کنندگان می خواهند مافوق سیستم یا در راس سازمان باشند و با نام هژمونی، قیادت و رهبری ی سازمانی و حقّ انحصاری ی رهبری را قبضه کنند. به جای مثبت شمردن و ارزش دادن و بارور سازی ی تنشها، آنها را به نام تفاوت سلیقه به دامنه ی هنر، تقلیل می دهند. ضروری ترین مسائل سیاسی و حکومتی *(سلطنت یا جمهوری ی ملی گرا)* را به بحث تفاوت در سلیقه تبدیل می کنند؛ زیرا تاثیر تنشها

را برای رشد جامعه، ناچیز می شمارند و نمی دانند که پوشانیدن تنش درون سازمانی، نشانه ی بدبینی ی خود آنها به تنش است.

هدف دین کتابی، بی تنش سازی و هماهنگ سازی و همگونه سازی و بالاخره توحیدی کردن جامعه است. بنابر این، دین کتابی، یك هدف کاملا اجتماعی و سیاسی دارد؛ زیرا ذاتا یك جنبش ضدّ سیاسی است. فراموش نشود که یك عمل ضدّ سیاسی هم سیاست است. حتّا عدم مداخله در سیاست یك راه مداخله در سیاست است. کسی که می خواهد جامعه را خالی از سیاست کند *(چه دین باشد. چه مارکسیسم چه آنارشیسم)* از راه نفی، یك عمل سیاسی انجام می دهد. نفی سیاست از جامعه یا نفی سیاست و تنش از درون سازمان و حزب خود، یکی از راههای حلّ مسائل سیاسی بوده است و هنوز نیز می باشد. با نفی سیاست، تنش به کلّی از جامعه؛ یعنی میان افراد و طبقات و سازمانها زُدوده می شود و بدینسان همه ی مسائل رفع می گردد. اینها حلّ مسائل سیاسی با روش ضدّ سیاسی است. همینطور احزاب سوسیالیستی و فاشیستی در درون سازمان خود، سیاست را می زُدایند.

بر پایه ی تفکّرات « جمالی »، جامعه ای که به دلیل سلطه ی دین کتابی، هزاره ها فاقد تنش دائمی با شدّت و کیفیّت امروزه بوده و از تنش طبعا نفرت داشته است، به اختلاف و تضاد با نظر شوم می نگرد و تنش و کثرت را مکروه و منفور می دارد و در وحدت و هماهنگی ی اجتماعی، ایده آل خود را می یابد.

دین کتابی، دخالت کردن در سیاست را تکلیف ضروری ی خود می داند. تبدیل جامعه ی شریعتمدار به جامعه ی سیاسی برای موجودیّت و هدف دین، خطر دارد. *« نظارت اخانید در قانون اساسی ی مشروطه و حاکمیّت فقیه در قانون اساسی ولایت اسلامی ی کنونی، قدرتهای فوق سیستم حکومتی هستند که نه در قانون اساسی ی مشروطه نه در قانون اساسی ی فعلی گنجانیده شده اند. »*

ایده آلهای جامعه ی بی طبقه و جامعه ی هماهنگ کننده و جامعه ی توحیدی، ایده آلهای ضدّ سیاسی و ضدّ حکومتی هستند. در اینجا قدرت از دستگاه حکومتی جدا می شود و خارج از دستگاه قرار می گیرد. از این نظر نیز قدرتورزی ی آنها مافوق سیستم حکومتی است و کنترل پذیر نیست. در حالیکه در دمکراسی، جامعه و حکومت با هم یکی می شوند. افراد جامعه، خویشتن را به نام تار – و – پود حکومت، سازمان می دهند.

جامعه ی شریعتمدار، هزاره ها خالی از سیاست و حکومت، زیسته است. تا ایده آل جامعه، جامعه ی خالی از سیاست می باشد، ما جامعه ای خواهیم داشت که افرادش به دست خویش، قانونگذار نیستند. جامعه ای است که اختیار حکومت خود را ندارد؛ زیرا متشرّعان در سیاست، نقش اساسی را به عهده گرفته اند که با نهایت دقّت و کمال قدرت می توانند جامعه را از سیاست، تخلیه کنند و ملّت را از قانونسازی باز دارند تا مردم را محتاج یك رهبر کنند. در جامعه ای که ایده آلش بی حکومتی و بی سیاستی است و از تنش و کثرت نفرت دارد، احتیاج به یك رهبر فوق جامعه، ضرورت حتمی دارد.

گرفتن میل حکومتگری از مردم، کار آسانی نیست؛ زیرا تعقیب منفعتهای شخصی و گروهی، حسّ سیاسی ی انسان را بیدار می کند. اینها وظایف سنگین برای دین کتابی است و متشرّعان، قرنها نقش بزرگی در نفی سیاست ایفا کردند و همچنان ایفا خواهند کرد. قدرت طلبان بی لیاقت و زندگی – ستیز می دانند که بدون سیاست زدایی دائمی نمی توانند در جامعه های عقب افتاده با امکانات محدودی که دارند، حکومت کنند.

سیاسی شدن جامعه با افزایش حسّ محرومیّت همراهست و افزایش حسّ محرومیت، جامعه را به سوی انقلاب می راند. جامعه ای که ایجاد مسائل می کند باید مسئولیّت حلّ مسائل را داشته باشد تا محدوده ی ارضای توقّعات و انتظارات خود را دریابد و گرنه با جدا کردن فرد یا گروه حلّ کننده ی مسائل از جامعه که در حال تولید مسائل است، می توان با ایدئولوژیهای مختلف، حسّ محرومیّتها را شدید و وحشت آور کرد که خواه ناخواه سبب سرنگونی ی گروه حاکم می گردد. البته هر ایدئولوژی همانطور که می تواند به حسّ محرومیّتها بیافزاید و به آن حقّانیّت بخشد، می تواند از آن نیز بکاهد و آن را تحمّل پذیر کند.

دین کتابی و ایدئولوژی، هم قدرت حریق سازی از محرومیّتها، هم قدرت تسکّی بخشی و تحمّل محرومیّتها را دارند. دین و ایدئولوژی هر دو می توانند نقش هیجان انگیزی و بسیج سازی ی مردم را برای دامن زدن به محرومیّتها به نقش تسکین بخشی و کاهش و حذف تنش و سیاست زدایی تبدیل کنند. چه بسا که این دو نقش را یکی پس از دیگری ایفا می کنند. در درون سازمان و حزب و جامعه ی خود، نقش تنش زُدایی و سیاست زُدایی ایفا می کنند و همه ی هیجانات و التهابات را در تعهّد جهادی و مبارزات خارجی با سازمانهای دیگر یا جامعه های دیگر متمرکز می کنند.

اوج تنش زُدایی و سیاست زُدایی در جامعه یا در حزب، وقتی ممکن است که جامعه یا حزب از سیاست و تنش خالی بشود. همه ی تنشها و سیاستها در همان هیئت رهبری امکان تحقّق دارد؛ ولی هیچ یك از تنشها، حقّ ندارند به خارج رخنه کنند. تنشها و سیاستها باید در هیئت رهبری پوشیده بمانند تا مبادا در جامعه منعکس گردند. همین اصل تنش زُدایی و سیاست زُدایی سبب قبول تك حزبی می شود. همه ی این مشخّصات مستقیما نتیجه ی ایده آل جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی است.

مومنان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان، وقتی قدرت را تصرّف کردند به حلّ مسائل قادر نیستند؛ ولی با اصول و فروع آن دین کتابی یا ایدئولوژی که در اختیار دارند، می کوشند حسّ محرومیّتی را بکاهند که خودشان برای برپایی انقلاب، شعله ور کرده بودند تا از این راه، حسّ محرومیّت انسانها را به تعویق اندازند. به هر حال در جامعه های در حال پیشرفت *(یا به همان شکل قدیمی اش: جامعه های عقب افتاده)* هجوم و فشار مسائلی که سالها روی هم انباشته شده اند به وسیله ی هیچ گروهی یا قدرتی حلّ شدنی نیست مگر آنکه همه ی ملّت به کمك هم، به حلّ مسائل بپردازند تا حدّ انتظارات خود

را با حدّ امکانات و تواناییهای خود، انطباق بدهند و گر نه هیچ حزبی یا رهبری یا سازمانی قادر به روبرو شدن با همه ی مسائل و انتظارات نیست. این گونه جوامع به جنبشهای سوسیالیستی تمایل شدید دارند.

انکار حکومت به نام ایده آل، چیزی جز سیاست زُدایی نیست. سوسیالیسم در این جامعه ها به این دلیل پذیرفته نمی شود که متمّم و تکمیل کننده ی پروسه ی گام به گام روشنگری ی عقلی و لیبرالیسم و اندیویدوالیسم و دمکراسی است؛ بلکه برای آنکه سیاست را از جامعه و سازمانها بیرون می ریزد. برای خواستاران نظام دمکراسی ی آزادیخواه، این عمل شاید خیانت تلقّی شود؛ ولی برای کسانی که می خواهند جامعه ی هماهنگ و بی طبقه بسازند، جامعه ی بی سیاست و بی حکومت به قدرتی همانند متشرّعان و بلکه بیشتر احتیاج دارد تا تنشهای حاصل از آن را بزُداید. به خصوص در جامعه هایی که انسانها از سر تا پا در سیاست و اقتصاد و منفعت جوییهای گوناگون غرق هستند، احتیاج به سیاست زُدایی از زندگی و شخصیّت زُدایی و منفعت زُدایی چنان نیرومند می شود که دین کتابی به شکل درویش مسلکی و صوفیگری و درونگرایی، نقش سیاسی – منفی ی خود را که سیاست زُدایی باشد به عهده می گیرند. حکومت بر پایه ی شوراها هنوز جامعه ی سیاسی نیست. جامعه ی سیاسی، قبول شخصیّت در هر فردی و دادن حقوق اساسی به او و تضمین این حقوق برای دفاع و مبارزه از شخصیّت فردی در تمامیّتش و تایید تنشها میان شخصیّتها و گروهها می باشد. تنها با وجود شوراها و مجلس شورا، جامعه ی سیاسی نداریم.

ب)– عقاید نصّی و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، ضدّ استقلال اندیشه هستند.

ایده ی قربانی که جوهر دین کتابی را تشکیل می دهد هر چند که در اوّلین نگاه، ما را متوجّه ی فرد می کند؛ ولی اگر به دقّت بررسی شود نتایج اجتماعی و سیاسی و حقوقی و حکومتی و نظامی ی بسیار دارد. دین کتابی با تقاضای قربانی *(از خودگذشتگی)* از انسان می خواهد که تعلّقات خود را قطع کند. انسان برای زیستن در اجتماع به مناسبات و تعلّقات و همبستگی احتیاج دارد؛ امّا مفسّران و مبشّران دین، مدّعی اند که هر رابطه ای و تعلّقی باید بر شالوده ی اوامر الهی تاسیس شود. در نتیجه، او دیگر با هیچ چیزی رابطه ی مستقیم انسانی نخواهد داشت که بر ابتکار و استقلال خودش استوار باشد. انسان دیگر حقّ ندارد بر پایه ی منفعت جویی خود با دیگران ابتکار پیوند زنی داشته باشد. حقّ و نیروی ابتکار پیوند یابی بر اساس هر گونه منفعتی از او سلب می گردد. انسان، حقّ ندارد به همّت خود، جامعه بسازد. انسان حقّ ندارد ابتکار تاسیس حزب و اتّحادیه برای حفظ منافعش داشته باشد چون او از جان خود و طبعا از منافع خود که اساس تعلّقات و همبستگیهای او با جامعه یا حزب یا اتّحادیه است باید بگذرد.

همچنین انسان نباید خودش سرچشمه ی هیچگونه تعلّقی و همبستگی و قرار دادی و پیمانی باشد. فقط دین و مجریان اصول و فروع آن هستند که حقّ دارند ابتکار انحصاری ی همبستگیهای مختلف را به چنگ گیرند. از دیدگاه آنها برادر خونی ی من، برادر من نیست؛ بلکه آن که با من، همعقیده است، برادر من می باشد. رفیق طبقاتی ی من، رفیق من نیست؛ بلکه آن که در اصول ایدئولوژی و باورهای تئوریك با من، هم عقیده است، رفیق من است. انسانها، حقّ و قدرت آن را ندارند که با هم، اجتماع یا گروه بسازند.

در چارچوب اصول و مبانی ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیهای توتالیتر، انسان از تعلّقات مستقیم انسانی اش به کلّی جدا می شود و تعلّقات مستقیم انسانی، همه طرد می گردند. هر نوع تعلّقی که از منافع مستقیم انسانی زاییده باشد، باید قربانی گردد. در وجود انسان، دیگر هیچ گونه فروزه ی مهرورزی و پیوندی نیست یا اینکه اگر هم باشد شوم و منفور و مطرود است. قبول اینکه انسان خودش بتواند ابتکار تاسیس اجتماع را داشته باشد *(چه با قرار داد چه با کاریسما و رهبری یك فرد)* قبول این فکر است که انسان می تواند و حقّ دارد در باره ی مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و نظامی و آموزشی اش بیندیشد و آنها را حل و فصل کند.

با پیدایش شخصیّتها در جامعه، نه تنها تنشها به وجود می آیند؛ بلکه سرچشمه ی همبستگیها نیز پدیدار می شوند. درك تاویل و ارزش دهی و تحقّق منفعتهای مختلف خود *(مادّی و عاطفی و عقلی)*، آزادی است که با درك و تاویل و جستجو و تحقّق منافع چندگانه ی فرد با آزادی ی گروه سازی *(جامعه سازی و اتّحادیه سازی و انجمن سازی)* و همبستگی برای تحقّق آن منافع متلازمست. با مفهوم شخصیّت، مبارزه ای بسیار عمیق و کارساز علیه مفهوم دین کتابی شروع می شود و در مقابل مفهوم الاهی که حقّ انحصاری ی وحدت دادن را دارد خودی (انسانی) پدید می آید که سرچشمه ی مهر و پیوند است و ابتکار همبستگی و جامعه و سازمان و انجمن و حزب سازی به انسان بازمی گردد.

حقّ ابتکار برای گروه و انجمن و جامعه سازی برای آزادی و رشد شخصیّت بسیار اهمیت دارد و از اساسی ترین حقوق هر فرد انسانی است. با پیدایش شخصیّت و درك چند گانگی ی منفعت جوییهایش، انسان با مسئله ی تازه ای روبرو می شود که خودش مسئول حلّ کردن آنست و آن اینست که چگونه فرد که سرچشمه ی منفعت جوییهای مختلف است *(سرچشمه ی آزادیست)* می تواند با انسانهای دیگر که همانند او سرچشمه ی منفعت جوییهای دیگری هستند و متفاوت با او هستند کنار آید و چگونه می تواند به تنشهای میان خود با دیگران تعادل بدهد؛ زیرا از این به بعد، قدرتی مافوق او و دیگری نیست که هر دو را بی تنش کند؛ مانند جامعه ی توحیدی یا جامعه ی بی طبقه که به کمك ابتکار بی تنش سازی، دارندگان قدرت یا ایدئولوژی یا دین بتوانند بر آنها حکومت کنند. بدینسان افراد برای نخستین بار، ابتکار گروه سازی پیدا می کنند. سیاست و حکومت نیز از حقّ ابتکار افراد به گروه سازی ی مستقل با منافع و اهداف مختلفی شروع می شود که تابع علاقه ی خود افراد است.

« جمالی » می اندیشد که ساختن گروهها برای تایید و حفظ و تحقّق منفعتهای مشترك؛ ولی گوناگون بر پایه ی ابتکار فردی، پایه های جامعه ی شریعتمدار را متزلزل می کند؛ چون در تفکّر مبتنی بر شریعت، ابتکار تاسیس جامعه و نظام و قانون با امر الله و رسولش است. ولی حقوق اساسی و همچنین حقوق بشر، حقّ ابتکار گروهسازی را به هر فردی می دهد و این از جمله حقوقیست که حاکمیّت و شرافت فرد را تامین می کند. انسانها با شیوه ی آزمودن و اشتباه کردن و پیوستن و جدا شدن از هر گروه است که نه تنها سرچشمه ی ایجاد سازمانها و اجتماعات و گروههای مستقل دیگر می شوند؛ بلکه بنیانگذار اخلاق عمومی نیز می شوند.

اخلاق عمومی با اخلاق مبتنی بر شریعت، بسیار فرق دارد. اخلاق عمومی بر این تجربه استوار است که چگونه می توان با دیگری، آن طور که او نیز در جلب منفعت جوییهایش آزاد باشد کنار آمد و سازگار شد. در حالیکه اخلاق شریعتمدار اساسا بر پایه ی سرمشق و مثال اعلی و اسوه ی حسنه قرار دارد. اخلاق و سیرت و شیوه ی زندگی ی رهبر دین کتابی است که نمونه ی واحد و منحصر به فرد زندگی و رفتار همه ی مومنین می گردد. افرادی که از او پیروی می کنند به دلیل همگونگی *(تشبه به رهبر و تقلید از سیرت فردی ی او)* بی تنش می گردند. هر فردی باید همانطور زندگی کند که رهبر به نام فرد در میان جمع زیسته است.

این اخلاق در عمق و جوهرش به سازگاری ی خود یا کنار آمدن با دیگران عنایتی ندارد. مقلّد و پیرو نباید به دیگران نگاه بکند و خود را با آنها سازگار کند یا بکوشد با آنها کنار بیاید؛ بلکه باید در همه ی جوانب رفتارش معیار زندگی ی رهبر خود را به نام تنها نمونه ی اعلا، دنبال کند و مو به مو همان کاری را بکند که رهبرش کرده است چه دیگری خوشش بیاید چه ناراحت بشود. او به تنشی که دیگری با او پیدا می کند کاری ندارد؛ بلکه بدون ملاحظه و رعایت دیگری، خود را طبق مدل و کلیشه و قالب اصلی می کند و دیگری هم باید خودش را طبق همان مدل بکند تا تنش از میان آنها بر خیزد. تنش میان او و دیگری این طور رفع می شود که شخصیّت هر دو در تشابه با رهبر، منتفی و رفع می گردد؛ یعنی هر دو از شعور و فهم و منافع و تجربه های فردی ی خود می گذرند و وقتی خودشان را منتفی کردند آنگاه افراد و برادران صالح یا رفیقان صادق می شوند و با هم در صلح و صفا زندگی می کنند؛ ولی بحث دنیای ما، بحث حلّ مسائل میان شخصیّتهای آزاد اندیش در جامعه با تایید شخصیّت آنها و تنش مثبت میان شخصیّتهاست. مسائل شخصیّتهای خویشاندیش را نمی توان با اخلاق دینی یا ایدئولوژیکی حلّ کرد؛ مگر آنکه دین و ایدئولوژی توتالیتر، شخصیّتها را سرکوب کند.

شهادت و فداکاری در تشیّع، اخلاقیست استوار بر تشبّه جویی به رهبر، چه حسّین ابن علی باشد، چه علی ابن ابی طالب، چه محمّد ابن عبد الله. حتّا فداکاری و شهادت و مبارزه با مصرف، رویه های مختلف همان نفی شخصیّت است. ما در مرحله ی اول برای سنجشگری دین کتابی وایدئولوژیهای توتالیتر به پیدایش شخصیّتها احتیاج داریم تا بتوانیم ابتکار سیاست و فرمانروایی را از چنگ هر قدرت طلبی

بیرون آوریم؛ ولی بسیاری از تحصیل کردگان، علیه فردیّت و شخصیّت و نفی آن، با قدرت طلبان مستبد، همداستان می شوند. با پیدایش شخصیّتها در جامعه، این حقّ از آنها گرفته می شود و دیگر هیچ قدرت دینی یا ایدئولوژیکی، تنها قدرت وحدت دهنده و همگونه و هماهنگ سازنده و بی تنش سازنده در جامعه نخواهد بود. همه ی این نقشها، حقّ حاکمیّت ملّت را از ملّت می گیرد و سیاست را از جامعه می زّداید.

« جمالی » می اندیشد که نماد وحدت، بیانگر قدرت انحصاری ی وحدت دهنده است؛ یعنی جامعه ی نخستینی که در آن، وحدت و هماهنگی و همگونگی بوده است. قبول یك وحدت کمالی و ایده آل نهایی، باعث می شود که حقّ ابتکار افراد برای گروهسازی، مطرود و سلب شود. در این دو ایده [= *وحدت و غایت اجتماعی*] انحصار ابتکار گروهسازی قرار دارد. در چارچوب اصول عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی فقط فردی که از منافعش دست می کشد، حقّ سیاسی و امتیاز اجتماعی و دینی پیدا می کند.

در ایدئولوژی، منفعت انسانی با حقیقت، همسان پنداشته می شود. کسی که دارای ایدئولوژی هست، منفعت خود را دیگر به نام منفعت خود درك نمی کند؛ بلکه به نام حقیقت در می یابد. او از این به بعد، وقتی برای منافع خود مبارزه می کند برای حقیقت، جهاد می کند. دفاع از منافع خود، دفاع از حقیقت است و دفاع از حقیقت برای هر مومن و معتقد و مقلّدی، افتخار و امتیاز است.

عینیّت دادن منفعت با حقیقت، این برتری را دارد که منفعت به حقیقت، اعتلاء داده می شود و مبارزه برای منفعت و دفاع از آن، شدّت می یابد. دارنده ی حقیقت، برگزیده و دارنده ی امتیاز است. چون حقیقت، کلّ هستی را فرا می گیرد. او نیز می انگارد که برای همه ی انسانها مبارزه می کند و رسالت عمومی دارد.

منفعت در انطباق یافتن با حقیقت، ابدی و تغییر ناپذیر و تثبیت و تحدید می شود و از حیطه ی اراده ی فردی ی انسان خارج می گردد. همانقدر که او منفعت خود را حقیقی می شمارد و بر حقّانیّت اجتماعی اش می افزاید و نفوذ و احترام اجتماعی برای آن دُرُست می کند، به همان اندازه در هر چیزی که برای خود می خواهد فقط خود پرستی نمی بیند.

حقیقتی که در دین کتابی، یك امر ماورای تعلّقات و مناسبات انسانی است ناگهان ماهیّت انسانی پیدا می کند. در اصول و فروع دین کتابی، حقیقت و هدف مُتعالی است که وحدت دهنده ی انسانها (*جامعه ساز*) می باشد؛ ولی با پیدایش شخصیّت، انسان، منفعتهای چند گانه و خواستهای مختلف خود را به کمك اجتماعات و اتّحادیه ها و احزاب و سازمانها و انجمنها پیگیری می کند و دیگر، آن هدف مُتعالی ی دینی، سرچشمه ی قدرت و حاکمیّت در جامعه ی انسانی نیست؛ بلکه انسان و منافع و خواستهای او هستند که می توانند ابتکار گرد آوری و پیوند دهی ی انسانها را به هم داشته باشند. به همین علّت، حکومت نباید هدف دینی داشته باشد. چنین هدفی متضمّن نفی قدرت ابتکار از انسانها برای تشکیل و تاسیس

اجتماعات و سازمانهاست. هدف باید انسانی؛ یعنی بر منافع محسوس و ملموس مادّی و عقلی و عاطفی ی انسان، استوار باشد تا انسانها بتوانند به کمك منافع و خواستهای خود، سرچشمه ی پیوند اجتماعی باشند.

ایدئولوژی می تواند با تحدید و تثبیت منفعت جوییها و اولویّت دادن به آنها، تنش آنها را بی تأثیر کند و همزمان با آن، ابتکار همبستگی *(ابتکار ایجاد اتّحادیه ها و گروهها و سازمانها و احزاب)* را سلب کند. برای مثال، *« مارکس »* با ارجح شمردن منفعت طبقاتی باعث شد که تنشها و طبعا حقّ و قدرت ابتکار همبستگی از انسانها گرفته شود. دیکتاتوری ی تك حزبی در جوامع کمونیستی نتیجه ی ضروری ی تفکّرات خود *« مارکس »* است؛ زیرا با ارجح شماری و تثبیت کردن منفعت طبقاتی، حقّ ابتکار تاسیس و همچنین حقّ تاویل منافع فردی از مردم گرفته شد. به همین ترتیب، علمی ساختن، یکنوع مقدّس سازی در قرن نوزدهم بود. هر کسی که می خواست اهداف یا منافع یا افکارش را به شیوه ی تازه، مقدّس جلوه دهد آن را علمی می ساخت. *« مارکس »* با حُسن نیّت و انساندوستی از منافع طبقه ی محروم کارگران دفاع کرد و برای تامین و تضمین منافع آنها، افکار و تئوریهایش را به ضرورتهای کیهانی و جبر اجتماعی و تاریخی ی بشر تبدیل کرد؛ ولی به رغم حُسن نیّتش با ضروری و ارجح شماری ی منافع طبقاتی و آنها را به نام هدف و کمال تاریخ، تثبیت و تغییر ناپذیر ساختن، باعث شد که حاکمیّت از مردم و طبقه ی کارگر سلب شود؛ زیرا تاویل منافع طبقاتی به عهده ی هیئت مرکزی ی حزب و گروه رهبری و بالاخره رهبر حزب، محوّل شده بود، نه مردم، نه طبقه ی کارگر.

ابتکار گروه سازی و سازمان سازی با حقّ هدف گذاری و تعیین و تاویل منفعت خود همپاست. کسی که نمی تواند خودش هدف بگذارد یا منفعت خود را درك و تاویل کند، نمی تواند ابتکار تاسیس سازمان برای تامین منافعش داشته باشد. وقتی هدف به طور عینی ثابت و معیّن شد، حقّ و قدرت ابتکار، اساسا از فرد، سلب می گردد؛ یعنی حتّا اگر این حقّ را نیز به او بدهند هیچ ارزشی ندارد؛ چون قدرت اجرایش را ندارد. بدین ترتیب، آموزه های مارکسیسم، علیه حقوق بشر هستند؛ زیرا تشخیص و تعیین دادگزاری ی اجتماعی با خودِ مردم نیست. داد گزاری ی اجتماعی، آن چیزی نیست که مردم در تجربیّات خود در می یابند؛ بلکه آن چیزیست که « مارکس » برای ابد، کشف کرده است و دستگاه حزبی وظیفه دارد که آن را پا به پای تحوّلات اجتماعی تاویل کند. اینکه چه اندازه در مناسبات انسانها، ستم اجتماعی رخ می دهد، تاویل کنندگان، معیّن می کنند، نه تك – تك انسانها. بدینسان مردم نمی توانند و حقّ ندارند علیه رژیمهای کمونیستی به دلیل وجود ستم اجتماعی، اعتراض یا عصیان کنند.

بر پایه ی اندیشه های « جمالی »، شخصیّتی که نه حقّ ابتکار جامعه سازی و گروهسازی داشته، نه هیچگاه قدرت همبستگی از او سرچشمه گرفته است به شکل ناگهانی با حقّ و قدرت ابتکار آشنا می شود و آهسته – آهسته، شروع به ساختن گروههای کوچك می کند تا یاد بگیرد چگونه همبستگی از خود او سرچشمه می گیرد. ابتکار پیوند دادن از طرف هر کسی، هاله ی تقدیس را از قدرت و حکومت می گیرد

و نشان می دهد که قدرت سیاسی و حکومتی، بحث ترکیب قدرتهای انسانی است و سرچشمه ی ماوراءالطّبیعی و الهی ندارد.

ساختن گروههای کوچك، کلاس مقدّماتی؛ ولی بسیار اساسی و تعیین کننده برای سیاست و سازمان بندیست. یك گروه متشکل، تنها تابع افرادش نیست. بنابر این بر عکس انتقاد شدیدی که از پیدایش گروهها و سازمانها و کانونها و انجمنها می شود، باید آنها را تایید کرد و ستود. تمسخر و تحقیر آنها از سوی مبلّغان مذاهب و ادیان و ایدئولوژیهای توتالیتر، نشانگر آن است که بسیاری از قدرت طلبان از بازگشت حقّ ابتکار مردم، واهمه دارند و چنین ابتکاراتی را خطری برای قدرت خود (*سلطنت و دیانت و حزب کمونیست*) می شناسند و با آن مبارزه می کنند.

ستایش سازمانهای بزرگ خلقی و احزاب میلیونی و سازمانهای توده ای که تحت حکمرانی ی یك رهبر یا هیئت رهبری، صف در صف به جنبش می آیند، برای آنست که ابتکار فردی را منکر می شوند و شوم می نامند؛ زیرا ابتکار فردی باید از راه گروه سازیهای کوچك و چند نفره آغاز گردد. گروههای کوچك می توانند نقشی حیاتی در سیاست و سرنوشت جامعه ایفا کنند. حتما نباید حزب به معنای یك سازمان گسترده داشت تا بتوان کاری با ارزش در سیاست کرد. بسیاری از فعالیّتهای مهم مشروطه خواهان در آغاز از راه کارهای گروهی انجام شده بود.

قادر به حزب سازی نبودن، نه نشانه ی عجز است نه نشانه ی بی لیاقتی ی مردم ایران برای دمکراسی. احزاب بزرگ در اروپا موقعی پدید آمدند که مسئله ی انتخاب سیاسی در حوزه ی عمومی به سازمانبندی ی دائم احتیاج پیدا کرد. اگر در ایران، قدرت طلبان مستبد و بی لیاقت می گذاشتند انتخابات آزاد، صورت بگیرد امروزه ما به یقین، احزاب سازمان یافته ی نیرومندی داشتیم که بر سنّتی بسیار نیرومند استوار می بودند. حزب را نمی توان خارج از فضای انتخاباتی ی جامعه به زور یا با حیله و مکر تشکیل داد؛ به ویژه وقتی این سنّت را از ایران با خود نیاورده باشیم.

گروهسازی در جامعه ی داخل و به خصوص در خارج از ایران، عمل بسیار مثبتی است و با همین گام کوچك است که افراد می توانند هم اخلاق عمومی ی سیاسی را بیابند، هم آهسته – آهسته یاد بگیرند که چگونه می توانند با هم کنار بیایند و با ابتکار گروهسازی و جامعه سازی آشنا شوند. درك حقّ ابتکار شخصی، اساس حاکمیّت ملّت است و کسی که ناگهان با یك جهش در سازمانهای بزرگ حزبی یا سیاسی قرار می گیرد هیچگاه با حقّ و قدرت ابتکار آشنا نمی شود و آن را حسّ نمی کند. از این نظر نیز عضویّتش در سازمانها (*بدون تجربه ی قبلی ی گروهسازی*) سبب می شود که به جای آنکه یك عضو از سازمان سیاسی باشد یك پیرو و هوادار و مقلّد جامعه ی مذهبی یا شبه مذهبی شود و نمی تواند میان یك حزب سیاسی و یك جامعه ی شریعتمدار فرق بگذارد.

حقّ انحصاری داشتن، ابتکار سازمانبندی و گروهسازی و جامعه سازی را از همه می گیرد. پَروَردَن جامعه های ایده آلی و پروراندن اتوپیهای [= *آرمانشهرها*] مختلف و متّضاد و تلاش برای تحقّق

آنها، حقِّ مسلّم همه ی افراد است. هر انسانی برای پروراندن اتوپی و ترویج و تبلیغ آن، حقّانیّت دارد. تحمیل یك جامعه ی ایده آلی به افراد جامعه، سلب آزادی از مردم است. وقتی ما یك جامعه ی ایده آلی را ضرورت سیر تاریخ ساختیم یا اوج کمال بشر شمردیم ناخواسته با این عمل، آزادی را از دیگران سلب کرده ایم مگر اینکه ضروری سازی ی تاریخی و کمال را یك تئوری ی تاریخی یا تئوری ی سیاسی و اخلاقی میان سایر تئوریها قرار دهیم؛ زیرا ایده آل هیچگاه علم نمی شود و با علم شدن دیگر ایده آل نیست.

ساختن ایدئولوژی از هر دین کتابی، یك تناقض ابدیست. عینیّت دادن میان هدف ماورا منفعتی با یك منفعت زمینی *(= مادّی)* چرخشگاه تاریك؛ ولی سحر انگیز چنین ایدئولوژی هست و احتیاج به نوعی دیالکتیك دارد. چگونه عرصه ی ماورا منفعت با یك منفعت زمینی (= مادّی) به هم، گره زده می شود، مسئله ایست که ایدئولوژیها هیچگاه نمی توانند حلّ کنند. در سیاست، هیچ عملی و فکری مافوق منافع و خواستهای انسان نیست. هر عملی و تصمیمی برای تحقّق منفعت افراد یا یك گروه یا طبقه یا جامعه یا علیه منفعت گروه دیگر یا طبقه ی دیگر یا جامعه است. اولویّت منافع انسانی *(چه مادّی چه عاطفی)* اساس سیاست است.

عینیّت دادن هدف ماورا منفعتی دین با منفعت زمینی، یك طبقه *(مثلا طبقه ی متشرّعان دین یا طبقه ی زحمتکشان)* عینیّت دادن هدف ماورا منفعتی دین با حقیقت آن طبقه است؛ یعنی تئولوژی ی متشرّعان دین با ایدئولوژی ی طبقه ی متشرّعان، عینیّت می یابد. هر تئولوژی ی دینی، ایدئولوژی ی طبقه ی متشرّعان مذهبی هست. قرآن و تورات و انجیل، دُرُست از وقتی که به کلام و سنّت و شریعت یا تلمود و تفسیر تبدیل شدند، گوهر اصیل خود را از دست دادند. دین اگر می خواهد که دین بماند، باید پیگیر و مستحکم و سخت با شریعت و شریعتمدار مبارزه کند. یك تئولوژی ی دینی را نمی توان از ایدئولوژی ی طبقه ی متشرّعان دین جدا کرد. در بطن تئولوژی، ایدئولوژی ی طبقه ی متشرّعان مذهبی به شکل ناپیدا وجود دارد.

« جمالی » می اندیشد که تا حقیقت دین کتابی، بیانگر و تحقّق هدف اصیل ماورا منفعتی است، می تواند قدرت وحدت دهی ی اجتماعی را حفظ کند، ولی وقتی حقیقت تجربی بلاواسطه با منفعت زمینی یك گروه یا خانواده یا طبقه یا ملّت یا امّت یا یك نژاد، عینیّت یافت، فراگیری ی خود را از دست می دهد؛ ولی با تحولّ دین به تئولوژی، دین با ایدئولوژی ی طبقه ی اخانید، عینیّت می یابد و ما در تاریخ نه تنها به نُدرت با پدیده ی دین خالص روبرو هستیم؛ بلکه دخالت تئولوژی را در سیاست، تجربه می کنیم که در حقیقت، دخالت طبقه ی اخانید در دنیای سیاست و حکومت می باشد. بنابر این، تئولوژی در همه ی مذاهب و در همه ی ادوار تاریخی، ایدئولوژی ی طبقه ی اخانید دین یا ایدئولوژی ی افراد یا گروهی بوده است که نقش تاویل و تفسیر دین کتابی را به عهده داشته اند.

خصوصیّت بی اعتنایی به منافع دیگر طبقات و نیروهای اجتماعی ی دگر اندیش، سبب می شود که از هر دین کتابی بتوان هر نوع ایدئولوژیی ساخت به نفع یك طبقه یا گروه یا خانواده یا ملّت؛ یعنی اینکه می توان اسلام را به همه ی ایدئولوژیهای مختلف و موجود در اجتماع، تحوّل و استحاله داد. چنانکه در تاریخ ایران معاصر، این کار به خوبی انجام شد و دیدیم که اسلام می تواند هم لیبرالیسم باشد، هم سوسیالیسم، هم کمونیسم، هم مارکسیسم، هم آنارشیسم، هم کنزرواتیسم. ایدئولوژی سازی ی اسلام *(اسلام را در خدمت منافع طبقات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی سوای طبقه ی آخوند قرار دادن)* فعلا در جهان اسلامی مُدّ روز شده است. تبدیل اسلام به هر ایدئولوژیی؛ ولو توده ای و خلقی و مردمی (مستضعفان جهان) به معنای امروزی، ادامه ی همان سیر تبدیل اسلام به تئولوژی برای حفظ منفعت طبقه ی اخانید مذهبی می باشد. از این گذشته، ساختن هر ایدئولوژیی از اسلام که امروز به نام اسلامهای راستین خوانده می شوند همان خصوصیّت تئولوژی را با خود دارد؛ یعنی با خود، منفعت سازندگان و تاویل کنندگان آن ایدئولوژی را با هدف ماورا منفعتی ی اسلام به همراه می آورد و امتیاز و تبعیض و برکت برای طبقه و گروه خاصی دارد که آن اسلام راستین را رواج می دهند.

آنچه اهمیّت دارد رابطه ی اسلامهای راستین *(ایدئولوژیهای مختلفی که از اسلام ساخته می شود)* با هم است که در عمل، هیچ تفاوتی از لحاظ ماهیّت با رابطه ی تئولوژیهای مختلف در گذشته ندارد فقط چون ایدئولوژی، منفعت طبقات وسیع تر اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را با حقیقت، عینیّت می دهد، جهاد دینی و مذهبی ی درون جامعه، دامنه دارتر و شدید تر می گردد و در سیاست و اقتصاد، مبارزات، ماهیّت و ساختار دینی و مذهبی پیدا می کند. از این نظر، وقتی دخالت دین در سیاست یا تابعیّت دین از سیاست زُدوده می شود، باید طیف این افکار را در نظر داشت.

عنصر بارآور دین در خدمت اجتماع که از خود گذشتگی باشد به شرطی که بتوان به آن سمت و سوی اجتماعی داد، عنصری است که در سیاست می تواند مفید باشد و سبب پیوند و همبستگی ی افراد جامعه گردد؛ ولی هر چه عناصر تئولوژیکی سر بار آن باشد و بالاخره دین، رو پوشی برای حفظ منفعت طبقه ی اخانید مذهبی یا طبقه ی سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی ی خاصّی شد باعث پارگی و تشتّت اجتماع و تبعیضات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و آموزشی می گردد. همانطور تشیّع در ایران، رو پوشی برای حفظ تبعیض و امتیاز اکثریّت می گردد. ولی حکومت باید تلاش بکند هسته ی اساسی ی دین را در خدمت همبستگی و رفاه و خوشبودی ی افراد اجتماع به کار گیرد و در این قسمت همه ی مذاهب را تایید کند حتّا چنین خدماتی را تسهیل کند در حینی که می کوشد از تسلّط عناصر ایدئولوژیکی و تئولوژیکی آنها در حکومت جلوگیری کند.

دین به نام حقیقت یا هدف ماورا منفعتی نمی خواهد حکومت کند؛ ولی تئولوژی، خواستار حکومت است و می خواهد که به منفعت طبقه ی اخانید، حقّانیّت بخشد؛ زیرا تئولوژی، حرفه ی خصوصی و علم تخصّصی ی اخانید دین کتابی است، نه مردم. مردم، شریعت را می فهمند؛ ولی برای فهم تئولوژی،

تابع اخانید دین هستند و آنها، مردم را معتقد می سازند که تئولوژی، همان دین است. برای نمونه، سازندگان اسلامهای راستین، مردم را معتقد می سازند که ایدئولوژیهای اسلامی، همان دین اصیل اسلام می باشند.

مسخ دین به تئولوژی و ایدئولوژی سبب می شود که اقلیّتهای متخصّص و خبره در تئولوژی یا ایدئولوژی، قدرت را در جامعه تصرّف کنند. هر چه دین به تئولوژی نزدیك تر بشود بر قدرت اخانید دین می افزاید و به پشتوانه ی عینیّت دادن تئولوژی با دین، دین، تابع حاکمیّت و قدرتپرستی اخانید می گردد.

نا آگاهی از تمایز و تفکیك ایدئولوژیهای دینی با تئولوژیها سبب شد که در تاریخ معاصر ما بالاخره تئولوژی ی شیعی ی اسلامی، ایدئولوژیها را تابع خود سازد یا به کلّی از میدان خارج کند؛ زیرا ایدئولوژی سازان، آگاهبودانه، ماهیّت خود را نمی شناختند و تفاوت و تمایز خود را با تئولوژیستها تشخیص نمی دادند. البتّه تئولوژی را نمی توان از تار -و - پود دین کتابی جدا کرد؛ ولی کاستن ارزش و حیثیّت تئولوژی از یك طرف، سبب می شود که دین به خودی ی خود، خالص تر و از قدرت و حیثیّت اجتماعی ی طبقه ی اخانید کاسته شود و از طرف دیگر، پیدایش و سلطه ی ایدئولوژیهای دیگر دینی در اجتماع، سبب تقسیم و پراکندگی ی قدرت اخانید می گردد که برای ایجاد حکومت بدون ایدئولوژی ضروری است.

به وسیله ی ایدئولوژیهای دینی می توان انحصار قدرتپرستی اخانید را در جامعه خنثا کرد. فقط باید متوجّه بود که یك ایدئولوژی ی دین منحصرا جایگزین تئولوژی ی مذهبی ی پیشین نگردد. قدرت تئولوژیکی آخوند را می توان با کثرت ایدئولوژیهای مذهبی محدود کرد. از این راه، مردم، بیشتر دیندار خواهند شد وقتی خود را از قید امر و نهی اخانید، آزاد حسّ کنند. مُلّایان مذهبی، متخصّص شریعت و تئولوژی هستند؛ نه « *دین پیدایشی* ». تئولوژی است که مرجع دارد؛ نه دین پیدایشی که تمام متشرّعان دین کتابی و همچنین تحصیل کردگان و سیاستمداران قدرت طلب از سر سخت ترین دشمنان آن هستند.

پ)- فرمانروایی و گوهر آن در فرهنگ ایرانی

مفهوم جوانی در فرهنگ ایرانی با عُمر انسان، کوچك ترین ارتباطی ندارد؛ بلکه بیانگر منش جویندگی و خویشازمایی می باشد. در اینجا فقط اشاره هایی گذرا به برداشتهای « جمالی » از این مفهوم می شود. وی می گوید گوهر دمکراسی، آزمودن است که با منش جوانی، عجین می باشد؛ زیرا دوره های زایندگی و پویایی هر فرهنگ یا رستاخیز فرهنگی و سیاسی و اجتماعی با « *جوانی و جوانمنشی و جوانمردی و جوان -اندیشی* »، سر -و- کار دارد. در نتیجه، هر نهادی از آزادیخواهی باید بهره مند از جوانی باشد.

دمکراسی در طبیعتش، جوانست؛ زیرا انتخاب که روند گوهری ی دمکراسی و آزادیست، گوهرش، جُستن و آزمودن است. چنین انتخابی از هدف و غایت و برنامه، آغاز می شود و به انتخاب حکومت یا رژیم و انتخاب دولتها و حزبها و سازمانهای گوناگون ختم می شود. هر چیزی، انتخابی می شود. حتّا عقیده و دین و جهاننگری و ارزشها. هر چیزی، جُستنی و آزمودنی و پرسیدنی می شود؛ زیرا پرسش، راه و روش جُستن و آزمودنست.

انتخاب بر اصل جویندگی قرار دارد. با کلمه ی انتخاب، ما می پنداریم که می دانیم چه می خواهیم و می دانیم چه نیازی داریم؛ ولی همه ی کوفهمیها و دشواریها از همین جا آغاز می شود. میان نیاز ما تا خواست ما، تفاوت زیادی هست. چنانکه با رسیدن به بسیاری از خواستهای خود، می بینیم که هنوز کمبودی داریم و به آن چیزی که نرسیده ایم، نیاز بیان ناپذیر گوهریمان بوده است.

نیازهای ما، عین خواستهای ما نیستند. آنچه ما می خواهیم تلاش و آزمایشی است برای روشن سازی ی نیاز ما که روشن و آشکار نیست. ما در خواستهایمان می آزماییم تا نیازهای خود را روشن و مشخّص و معیّن کنیم. ایده آلها و ارزشها و هدفهای سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و حقوقی ی ما، عین نیاز ما نیستند. هر نیازی، غنی تر و دامنه دار تر و پُر محتوا تر از بیان آن نیاز در خواستها هست. ما با خواستهای خود یا با هر انتخابی، نه تنها می خواهیم؛ بلکه می جوییم؛ یعنی آشکارا چیزی را می خواهیم؛ ولی در نهان، چیزی را می جوییم.

آسیبگاه تئوریهای دمکراسی در این پُرسمان، نهفته است؛ زیرا گرانیگاه خود را بر پایه ی خواستن در انتخاب می گذارند؛ یعنی اینکه انسان خواهنده، جانشین انسان جوینده شده است. انسان جوینده در همه ی دامنه های زندگیش، جوینده است؛ ولو آنکه جُستن را در یك دامنه از زندگی ی خود نیز آغاز نکند.

مردم وقتی حکومت یا رژیمی را انتخاب می کنند یا آنکه در دامنه ی تنگ تر، یك دولت را در حکومت، انتخاب می کنند فقط با خواستشان می آزمایند. در انتخاب می جویند و می پرسند. پرسیدن، گوهر هر چیزی را به پیدایش می انگیزد. پرسیدن، شیوه ایست برای جُستن. انطباق حکومت و دولت با خواست ملّت، حقّانیّت به حکومت یا دولت نمی دهد؛ بلکه انطباق با آن نیاز است که حقّانیّت به حکومت یا دولت می دهد. اصل، نیاز نهفته در زیر هر خواست است؛ نه باز ماندن در حیطه ی یك خواست؛ نه خط بُطلان روی نیاز کشیدن. هر نیازی در پرسشهای تازه به تازه، نو به نو پدیدار می شود. به همین دلیل، انسان، حقّ تجدید و تغییر خواست و انتخاب دارد.

انتخاب در گوهرش، جُست -و- جو در تاریکی و کورمالی و آزمودن است و برای این کار، ملّت باید منش جوانی داشته باشد تا در فرهنگی آزماینده و آفریننده و جوینده، نیروی جوانیش بجوشد. شیوه ی تفکّر ملّت و بافت معرفت ملّت نباید شیوه ی پیری باشد. با شیوه ی «*تفکّر پیری*» به سراغ دمکراسی رفتن، پروراندن خیال محال است. شیوه ی تفکّر پیری همان حکمت و پندگویی است که بر

روان و ذهنیّت ما ایرانیان از زمان حکومت ساسانیان تا امروز پایدار مانده است و با ایده آلهای پهلوانان آزماینده، متّضاد است.

از دیدگاه « جمالی »، حکومت، حالت و وضعیّتی در اجتماع است که به دلیل نیازمندیهای انسانی به آن رسیده و اندیشیده می شود؛ نه سازمانی که تجسّم حکومت بالغه باشد. با حکمت نمی توان ایجاد دمکراسی کرد؛ زیرا علیه اندیشه ی آزمودن و جُست – و – جو کردن در ساختار اصول و شالوده های زندگی ی اجتماعی می باشد. ما در هر انتخابی در پی جُست – و – جوی حکومتی هستیم که با نیازهای ژرف انسانی ی ما، همخوانی داشته باشد. اصل حکومت باید بر پایه ی پروردن جامعه؛ یعنی بر مهرورزی استوار باشد و گر نه هیچگونه حقّانیّتی ندارد. حکومتگر باید کشور پرور و پرورنده ی زندگی باشد؛ نه تیغدار و شمشیر به دست و معلّم حقیقت.

یکی از متعیّن کننده ترین اسطوره (=بُنداد) های سیاسی در فرهنگ ایرانی، « تصویر جمشید جم » می باشد. وی تصویر ایده آلی ی مردم ایران از هر حکومتگری می باشد. « تصویر جمشید جم »، زیبایی رُباینده ای دارد که مردم را در تمام دامنه های دشوار خیز زندگی به تفکّر می انگیزاند. وجود تصویر جمشید زیبا در فرهنگ ایرانی، بیان آنست که ویژگی ی کلیدی ی حکومت باید زیبایی باشد و سیاستمداران بکوشند که جامعه ی انسانها را زیباتر کنند. از این نظر، هنر از سیاست، جدا ناپذیر است و جزء ضروری ی صنعت و کار و شهر سازی و معماری و سراسر پیوندهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی می باشد. هنرهای زیبا، سرمشق آفرینندگی ی سیاسی هستند.

حکومتگران باید با مردم از راه کششهای زیباشناسیك، گوهر آفرینندگی ی آنها را برای پیکار با دشواریهای اجتماعی به جوشش و فوران در آورند. گوهر و ساختار حکومت باید زیبا باشد تا بتواند گیتی و جامعه را زیبا و رُباینده کند. مفهوم حکومت را نمی توان در فرهنگ ایران از هنرهای زیبا و از شناخت سیاسی جدا کرد. در سیاست، شناخت و زیبایی، پیوندی ضروری دارند. سیاست باید میان بینش و زیبایی پیوند بزند و هنر و معرفت سیاسی را با هم بیامیزد.

برای ایرانی، نخستین حکومت، حکومت « فرّی » هست که به پیمان بستن، نیاز ندارد؛ بلکه پیامد مهر و فرّی هست که از انسانها به طور خود جوش می تراود و می تابد. آن که فرّی تابنده دارد، مردم را با کردارهای درد زُدا و پرورنده اش به سوی خود جذب می کند و به پیمان بستن، نیاز ندارد.

« جمالی » می گوید یکی از آرمانهای بلند مایه ی فرهنگ ایرانی، اندیشه ای است که ما سده هاست آن را از یاد برده ایم. آن که به قدرتورزی و حکومتگری حقّانیّت می دهد از آن که قدرت می ورزد، جدا و متمایز است. این برترین اصل سیاست است که باید در ساختار نهادهای حکومت ایرانی، به خود شکل بگیرد؛ زیرا سرچشمه ی حقّانیّت به قدرت نباید با مقتدری عینیّت داشته باشد که مُجری قدرت است.

ت)- کثرتمندی و تنشهای ناگزیر

اختلاف و بالاخره تنش میان ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی طوریست که امکان رسیدن به تفاهم در میان آنها موجود نیست. مسلمان و مسیحی نمی توانند به معنای مثبت، تفاهم پیدا کنند. برای مسلمان، تفاهم، موقعی ممکن است که مسیحی، مسلمان بشود. همینطور میان مسلمان و کمونیست، تفاهم، محال است مگر آنکه یا مسلمان، کمونیست بشود یا کمونیست، مسلمان. در عقیده ی دینی و ایدئولوژی، استحاله ی عقیدتی می تواند یك طرفه باشد؛ زیرا هر معتقدی مدّعی است که عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باید به حقیقتی تبدیل بشوند که او به آن عقیده دارد تا بتواند با دیگری تفاهم پیدا کند. در حالیکه تصمیم گیریهای عمومی و ملّی در سیاست بر تغییر عقیده ی دو جانبه استوار است.

جایی سیاست، چهره به خود می گیرد و جامعه ای، جامعه ی سیاسی است که مدارایی به معنای تغییر رای سیاسی خود و پذیرفتن فکر سیاسی ی دیگری باشد. تنش را فقط جایی می توان کاست که فکر از طرف اهرمهای تنش، تغییر پذیر باشد. تفاهم، عبارت از تغییر دو طرفه است. کسی که به حقیقت عقیدتی خودش، ایمان دارد و خود را مالك آن می پندارد، معتقد است که فقط دیگری باید به خودش، زحمت تغییر را بدهد و همعقیده ی او بشود؛ زیرا هر حقیقتی، تغییر دادن به خود را شوم و شرّ می داند.

در دین کتابی و ایدئولوژی، مدارایی، به معنای مثبت، ناممکن است. در دین و ایدئولوژی، مدارایی، دست بالا این معنی را می دهد که من، وجود عقیده ی دیگری را در جامعه، تحمّل می کنم؛ امّا هیچگاه نمی گذارم که آن ایدئولوژی در ایدئولوژی و دین من، کوچك ترین تغییری ایجاد بکند و علّت هم این است که حقیقت مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها یکی است و تغییر ناپذیر می باشد.

افراد در اجتماع، مادامی که در چارچوبه ی دین یا ایدئولوژی قرار دارند و زیر ضرباهنگ اعتقادات ایدئولوژیکی و دینی هستند، نمی توانند در سیاست، نسبت به یکدیگر، رفتار دمکرات منش داشته باشند. عینیّت یافتن حکومت با هر عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی، سبب می شود که نامدارائی به دنیای سیاست وارد بشود. با ادّعای تملّك حقیقت است که هر دین و ایدئولوژی می کوشد تا گروه و امّت و پیروان و افراد سازمان خود را از دیگران جدا کند. مجزّا و مستثنا بودن عقیده و فکر و حقیقت او، به مجزّا شدن امّتی یا طبقاتی یا وحدت همعقیدگان یا برادران و خواهران یا نژادی ختم می شود.

در چنین حالتی، دعوت و تبلیغ فقط به این معنا فهمیده می شود که اعتقادات و نظرات دیگران را تغییر بدهد و به حقیقتمداری عقاید خود جذب کند و دیگری را همعقیده ی خودش بار آورد؛ یعنی به دیگری، استحاله ی عقیدتی بدهد. دعوت و تبلیغ به معنای تفاهم درك نمی شود که حقّ و نیروی تغییر پذیری و تغییر دهی ی دو جانبه است. تجزیه طلبی ی امّتی *(مومن حتّا حقّ ندارد با کفّار دوستی کند. محبّت فقط به چهاردیواری ی جامعه ی مومنین، محدود است)* یا تجزیه طلبی ی طبقاتی، نشان آن می باشد که تفاهم با دیگری که شکل ضدّ یا طاغوت و شیطان و اهریمن به خود گرفته، محال است. در

حالیکه ثمر بخش بودن سیاست، به جابجا شدگی و تغییر نظر و فکر دو جانبه احتیاج دارد تا رای عمومی ایجاد گردد. دو حزب سیاسی، هیچگاه نمی توانند مانند دو جامعه ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی نسبت به هم رفتار کنند.

در سیاست، تغییر هر فکری از دو سو *(در دو حزب متقابل سیاسی)* نه تنها باید ممکن باشد؛ بلکه باید یك عمل مثبت نیز شمرده شود. در جامعه نباید مذاهب و ایدئولوژیها و جهانبینیها و فلسفه ها را از بین برد؛ امّا باید در کنار آنها یك فضای باز سیاسی پدید آورده شود تا همه ی افراد و گروههای ملّت بتوانند در فضای باز سیاسی، آزادانه شرکت کنند و امکان فعالیّت داشته باشند.

در فضای باز سیاسی، همه ی افراد جامعه متعلّق به هر ایدئولوژی یا دین و طرفدار هر تئوری که باشند، با رای و داوری و تصمیم سیاسی ی خود، در مرتبه ی اوّل به تجربه ی سیاسی ی خود به نام برترین معیار، مراجعه می کنند. تجربه ی اصیل سیاسی در تك – تك افراد، خمیر مایه ایست که پیوسته می تواند تفاهم اجتماعی و تصمیم گیریهای عمومی ی اجتماعی را به وجود بیاورد.

آزادی ی عقاید و اتّکای هر کس به حقیقت مطلق و واحد خود، تنشهای حلّ ناشدنی و بُن بستهای گذر ناپذیر را پدید می آورد که به پارگیهای التیام ناپذیر منتهی می شود و به دشمنی ی مطلق در عرصه ی اجتماع می رسد. با تقدّم تجربه ی مستقیم و زنده بر اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و علوم است که امکان باهمزیستی و همکاری و همدردی و همرائی و همفکری و همکامی در یك جامعه ی آزاد فراهم می آید.

« جمالی » می اندیشد که با زایش مناسبات جامعه ی آزاد، اکثریّت مردمی که قرنها به یك نوع عقیده ی ثابت و تغییر ناپذیر، عادت داشته اند، ناگهان بدون آمادگی در مقابل عقاید و احزاب و جهان بینیها و فلسفه ها و افکار مختلف و متّضاد قرار می گیرند. عقاید و احزاب و ایدئولوژیها، استدلالات عقلی ی خالص در برابر آنها قرار نمی دهند تا آنها در کمال بیطرفی و خونسری در باره ی صحت و سُقم شان قضاوت کنند؛ بلکه انسان را به سوی هدفی و در مسیری می رانند.

وقتی فقط یك دین یا ایدئولوژی ی رسمی در جامعه هست این دین و ایدئولوژی ی واحد، همه را به یك مسیر می راند؛ ولی وقتی در همان جامعه، ایدئولوژیها و فلسفه ها و عقاید مختلف وجود داشته باشند، هر فردی زیر فشار قوای شدید مختلف در جهات گوناگون رانده می شود. در این فضا، ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید، دارای جاذبه و دافعه هستند. کسانی نیز که در پی قدرتند، مهم نیست که قدرت طلبی ی خود را آگاهانه بشناسند یا نشناسند یا وجود این سائقه را در خود منکر شوند، می دانند که ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید و افکار را می توانند برای کسب و تامین قدرت خود به کار ببرند.

هر قدرت طلبی به طور ناخود آگاه به این سو کشیده می شود و نه تنها در خود، سائقه ی قدرت را منکر می شود؛ بلکه در اصول و مبانی ی عقیده اش نیز منکر چنین قدرتخواهی می شود. از این نظر،

دعوت و تبلیغ و اشاعه و نشر اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و مذاهب و افکار مختلف در یك جامعه، عرضه ی افکار به طور عقلی نیست؛ بلکه تعارض و تلاقی ی قدرتها با هم و علیه هم است.

« جمالی » استدلال می کند که هر دین کتابی و ایدئولوژیی که بتواند کسی را جذب خود کند بر ذهنیّت و روان او، قدرت و تسلّط پیدا کرده است و آن فرد، تسلیم قدرتورزی ی آن ایدئولوژی و دین کتابی شده است. در جامعه ای که فقط یك عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری ی سیاسی وجود داشته باشد، در نتیجه، فقط یك قدرت هست که بر همه مستولی است و مالك این قدرت نیز همان مبلّغین و مدرّسین و نگاهبانان آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین هستند.

در دست داشتن سازمانهای آموزشی و پرورشی و رسانه ها چیزی سوای استیلای انحصاری ی یك قدرت نیست. آموزش و پرورش ، یك متُد سیاسی می باشد. وقتی اخانید و مگایان، آموزش و پرورش را در انحصار خود دارند قدرت از آن آنهاست. وقتی جامعه ی تحصیل کردگان یا گروهی از تحصیل کردگان، آموزش و پرورش را در انحصارِ خود دارند، قدرت سیاسی، متعلّق به آنهاست. همچنین وقتی یك حکومت، آموزش و پرورش را در انحصار خود دارد آن حکومت، قدرت را در جامعه به طور انحصاری در دست دارد و حکومتی مطلقه می باشد. آموزش و پرورش مردم با چنین خصوصیّتی، سبب پیشرفت و آزادی و شکوفایی مردم نمی شود. آموزش و پرورش تا در خود، کثرتمندی را نپذیرفته، ضامن آزادی و پیشرفت نیست؛ ولو طبق برترین اصول و موازین علمی باشد؛ بلکه فقط وسیله ی اسارت و تحمیق و اختناق مردم خواهد بود. به کمك آموزش و پرورش همانقدر که می توان به شکوفایی آزادی و استقلال و آفرینندگی ی مردم پرداخت، می توان آنها را اسیر و مقلّد و سترون و حقیر کرد.

برای نفی قدرت انحصاری ی یك ایدئولوژی یا دین یا فلسفه ی آلتی باید ایدئولوژیها و مذاهب و فلسفه ها و تئوریهای مختلف دیگر به میدان بیایند تا با تعدّد قدرتها، قدرت در میان مردم، تقسیم بشود. آزادی در فضایی امکان دارد که عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به پشتوانه ی نیروی تفکّرشان در مقابل هم قرار بگیرند تا امکان حکومت انحصاری ی یك ایدئولوژی یا دین کتابی از بین برده شود.

میان قدرت یك ایدئولوژی یا دین در جامعه با حاکمیّت آن ایدئولوژی در جامعه، تفاوت هست. وقتی یك ایدئولوژی یا دین ، قدرت انحصاری ی تنفیذ و ترویج و تبلیغ و تدریس پیدا کرد، حکومت را در آن جامعه به دست آورده است. از طرفی، امکان آزادی، سوای وجود آزادی است. پیدایش ناگهانی ی عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینیهای مختلف در یك جامعه، امکان آزادی است؛ نه موجودیّت آزادی.

پیدایش ناگهانی ی ایدئولوژیها و افکار مختلف سبب می شود که هر فردی نقطه ای شود که قدرتهای مختلف در او موثر شوند و بخواهند در جهات مختلف و متّضاد او را برانند یا جذب کنند. نیروهای موثر در روان و فکر و عاطفه های او، ایجاب تنشها و کشمکشهای گوناگون می کنند و تعارض قدرتهای خارجی ی اجتماعی، تعارض درونی ی فردی می گردد و فرد، هماهنگی ی درونی و آرامش خود را گم می کند؛ در نتیجه، تعادل روانی و فکری و عاطفی ی او ناپایدار و متزلزل می شود. برای رفع

تزلزل، هر ایدئولوژی می کوشد که اصول و فروع ایدئولوژیهای دیگر، قادر به نفوذ در معتقدین و پیروانش نباشند.

با نفی و رفع امکانات نفوذ و تاثیر، او را از تنشها و کشمکشهای درونی نجات می دهند. مثلا با مجزّا و منزوی کردن روانی یا اجتماعی یا سیاسی نمی گذارند که آنها زیر فشار قوای کشانندگی ی ایدئولوژیهای دیگر قرا گیرند. به همین دلیل نیز معتقدین به یك دین یا ایدئولوژی، تحمّل تنشهای درونی و کشمکشهای فکری و عاطفی ی خود را ندارند.

کثرتمندی ی سیاسی و ایدئولوژیکی و عقیدتی و فلسفی با تنشهای درونی افراد و طبعا با عدم امنیّت درونی ی افراد، متلازم است. کسی که به یك دین یا ایدئولوژی معتقد است فقط یك قدرت درونی وجود دارد که او را بدون تعارض و رقابت، آن طور که می خواهد با اکراه رانده یا با رغبت کشانده است. در نتیجه، تعارض و جدال و تنش و ناراحتی و عذاب درونی ندارد. او امنیّت درونی را در بی تنش بودن درمی یابد. او در ایمان و اعتقاد به دین یا ایدئولوژی، هیچگاه حسّ تردید و حیرت و پریشانی نمی کند. افقش کاملا روشن است؛ زیرا به یکسو کشانده می شود و در یکسویی کردارها و افکار و عواطف خود، یك نوع روشنی و اطمینان و امنیّت می یابد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دینی با دادن حسّ امتیاز به معتقدینش *(او ایمان به انحصار حقیقت در دین یا ایدئولوژی یا علم خود پیدا می کند)* آنها را از نفوذ و تاثیر سایر عقاید و ایدئولوژیها خارج می کند. ایمان به یکتایی حقیقت و امتیاز انحصاری ی علم یا عقیده یا ایدئولوژی، معتقد را از محیطش مجزّا و منزوی می کند و از حیطه ی تاثیر عقاید و ایدئولوژیهای دیگر، رهایی می دهد. بدینسان قوای کشاننده ی دیگر از این به بعد به او دسترسی ندارند. او شاید به حسب ظاهر و موقت یا گذرا در جامعه، در کنار معتقدین به افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باشد و حتّا در حالت ضعف، آنها را تحمّل کند؛ ولی از لحاظ روانی و فکری و عاطفی از آنها پاره شده و جداست *(نیروی تفاهم و همدردی با دیگران و معتقدین به ایدئولوژیهای دیگر را از دست داده است. به همین سبب نیز امکان قساوتمندی در او پیدایش می یابد)* .

وحدت طبقاتی و ایدئولوژیکی و وحدت امّتی (عقیدتی) تبلور پارگی و انزوا و تجزیه ی روانی ی انسان است. با ایجاد هر وحدتی *(چه نژادی چه طبقاتی چه عقیدتی)* امکانات تفاهم و همدردی و همکاری با انسانی که خارج از دایره ی وحدت عقیدتی است، نابود می شود. در چنین شکافی است که عقاید و افکار و ایدئولوژیهای دیگر به او دسترسی ندارند تا او را برانند یا جذب کنند. فقط همان ایدئولوژی یا دین یا علم، انحصار راندن و کشاندن او را در آن شکاف دارد. از طرفی نیز او در این شکاف، هیچ گونه تنش و کشمکشی ندارد که از نفوذ عقاید و ایدئولوژیها حاصل می شود. تا موقعی که تنشهای درونی، سبب عدم امنیّت درونی ی فرد می شوند، تنشها برای او شوم و منفور و مکروه خواهند

بود و نمی تواند رابطه ی مثبتی با تنشهای درونی اش داشته باشد و آن تنشها را برای باروری و آفرینندگی و تحرّك خود به کار ببرد.

برخورد با ایدئولوژیها و افکار مختلف، موقعی مثبت و بارآور و آفریننده و نیرو بخش است که انسان، هم استقلال شخصی، هم گشودگی ی فکری و عاطفی داشته باشد. استقلال، این نیست که انسان در معرض همه ی قوای رباینده و راننده، قادر به مقاومت باشد؛ بلکه به گشودگی ی وجودی و روانی و عاطفی، باز بسته است بدون آنکه آن قوا بتوانند نیروی تصمیم گیری را از او سلب کنند. در استقلال فردی، فرد است که مرجع نهایی تصمیم گیری می باشد. در حالیکه خبرگان و متخصّصان و ایدئولوگهای هر ایدئولوژی یا دین می خواهند برای فرد –فرد انسانها، مرجع نهایی تصمیم گیری باشند و هدفها و ایده آلهای ثابت و تغییر ناپذیر و ابدی ی یك ایدئولوژی یا دین را جایگزین تصمیم گیریهای فردی کنند.

همینطور هر ایدئولوژی می کوشد برای رهانیدن معتقد از تزلزل و اضطراب و تنش در برخورد با عقاید دیگر،گشودگی ی فکری و عاطفی و وجودی را از او سلب کند. انسان گشوده فکر، همه ی عقاید و ایدئولوژیها را بدون واهمه می پذیرد بدون اینکه استقلال فردی ی خود را که نیروی تصمیم گیریش باشد از دست بدهد.

به پشتوانه ی استقلال شخصی و قدرت غلبه و تصرّف و آفرینندگی است که از برخورد با هیچ ایدئولوژیی، نگرانی ندارد. تنش با آزادی و کثرت و انگیزاننده، متلازم آفرینندگیست؛ ولی هر ایدئولوژی یا دین کتابی به سبب هدف و ایده آل ثابت و تغییر ناپذیر خود می کوشد که پیشاپیش، نیروی تصمیم گیری و طبعا استقلال فرد مستقل را از بین ببرد. گشودگی ی فکری و عاطفیش را نیز بگیرد تا او را از عذاب تنشهای حاصل از عقاید و افکار، نجات دهد. چنین فردی برای تصمیم گیری ی نهایی، نه عادت به استناد کردن به شعور و فهم و تجربه ی فردی ی خود دارد، نه عادت به گلاویزی ی فکری با اصول و مبانی ی ایدئولوژیهای مختلف.

وقتی چنین فردی در موقعیّتهای تصمیم گیرنده قرار گرفت، عجز کامل و سترونی ی محض خود را تا رگ و ریشه اش در می یابد. تقابل قدرتهای افکار و عقاید و ایدئولوژیها دردرون او، او را به خلّاقیّت و تصمیم گیری و جسارت و شجاعت برنمی انگیزاند؛ بلکه تنشها، سبب پارگی ی درونی ی او می شوند و او را فلج و عقیم و عاجز می کنند. حتّا می توانند در او اشتیاق بازگشت به عقیده ی سنّتی را بیدار کنند؛ زیرا وقتی به آن ایدئولوژی یا دین، ایمان مطلق داشته، اینهمه تنشها و کشمکشهای درونی نداشته است. از طرفی دیگر، در برخورد با ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب ، دچار لاقیدی می شود. اساسا هر نوع علاقه ای را به آن مسئله که تفسیرات و توجیهات مختلف یافته از دست می دهد و کوچکترین میلی به انتخاب از میان تفسیرات ندارد. وقتی به جای انتخاب میان آنها، برخورد ایدئولوژیهای سیاسی جایگزین شد، فرد به کلّی، نسبت به سیاست، بی علاقه و از همه ی احزاب، بیزار می شود و به کلّ، از

سیاست، کناره گیری می کند. حتّا وقتی دین و مسائل دینی، مرکز برخورد و تنازع و جدال شد، بیزاری از خود دین و کناره گیری از مسائل دینی و مذهبی در مردم پدیدار می شود.

تنشهای تحمّل ناپذیر در عرصه ی دینی، سبب لاقیدی نسبت به دین و مسائل دینی و سیاست می گردد؛ زیرا عرصه ی سیاست و تنشهای سیاسی، تضادهایی پیوند ناپذیر مانند دین ندارد. با گسترش ایدئولوژیها در عرصه ی سیاست، تضادهای پیوند ناپذیر و آشتی ناپذیر شبه دینی و نیز تنشهای سیاسی ی نیروهای مخالف یکدیگر مصالحه ناپذیر می شود.

کثرت مذهبی و دینی *(هفتاد و دو ملّت)* که به دلیل اتّکای هر یك از آنها به حقیقت واحد و منحصر به فرد، آشتی ناپذیر و ترکیب ناپذیر می باشند، سوای کثرتمندی ی سیاسی است. کثرتمندی ی سیاسی تنها امکان رسیدن به درك واقعیّت سیاسی و تصمیم گیری ی سیاسی است. هر واقعیّت سیاسی با توجیهات و تاویلات مختلف از دیدگاههای دگرسان، درك پذیر است؛ ولی هر کدام از توجیهات و تاویلات به خودی ی خود از واقعیّت دور افتاده هستند که در لحظات تصمیم گیری ی سیاسی، ابعاد کثرتمند با هم ترکیب می شوند و انسانها به تفاهم نزدیك می شوند. درك واقعیّت سیاسی در کثرتمندی، ممکن است. از این نظر نیز هست که افکار عمومی، مهمّ است . با روی آوردن فرد از تجربیّات دینی و ایدئولوژیکی به سیاست، تلقی ی او از کثرتمندی، باعث برخورد با کثرتمندی ی سیاسی می شود. او هنوز می خواهد در کثرتمندی ی سیاسی، یك نوع کثرتمندی ی دینی یا ایدئولوژیکی ببیند؛ ولی انتقال تجربیّات دینی و ایدئولوژیکی به دامنه ی سیاست، مانع درك و حلّ مسائل سیاسی می گردد.

برخورد با عقاید و افکار و ایدئولوژیهای مختلف و متعدّد، پذیرفتن درد تنشهای درونی و روانی و عاطفی است. از این پس، جدال برونسو به جدال درونسو تبدیل می شود و انسان در تضاد با ذهنیّت و روان خود قرار می گیرد. سوائق و عواطف و منفعت جوییهای گوناگون درونی با هم در کشمکش می افتند. حتّا میل زیستن با میل بهزیستی با هم، ضدّ می شوند. زیستن، ایجاب امنیّت و نظم و قاعده و دوام و صلح و آرامش می کند؛ ولی بهزیستی، ایجاب تغییر و تنوّع و کثرتمندی می کند که مخلّ نظم و دوام و صلح و آرامش و امنیّت است. سپس روان فرد، میدان تنش و تعارض اجتماعی و ایده ها و ایده آلها و هدفها می گردد. آن که هیچگاه با تنشها و کشمکشها آشنا نبوده است و حامل یك عقیده ی بدون معارض بوده است، چگونه می تواند به آسانی، تن به این عذاب درونی بدهد؟ فقط موقعی که استقلال شخصیّت و گشودگی ی فکری و عاطفی پیدایش و استقرار یافت، شادی و نشاط به جای عذاب درونی می نشیند.

تنش در لحظات عجز و ضعف، باعث عذاب و در لحظات نیرومندی باعث نشاط و آفرینش و آزادی می شود. تنشها موجب بارور شدن و آفرینندگی ی انسان می گردند و به تصمیم گیری و عمل فردی می انگیزانند؛ ولی فقدان استقلال و گشودگی ی افراد، سبب لاقیدی ی بسیاری از آنها در روبرویی با مسائل سیاسی و سیاست می گردد. لاقیدی در قبال تعدّد و کثرت و تنوّع، نتیجه ی مستقیم عادت به یك عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی است.

در چگونگی ی رفتار آنانی که از کثرتمندی می گریزند، « جمالی » استدلال می کند که خواست اکثریّت، جامعه ای بی تنش و هماهنگ و توحیدی است که با خواست جامعه ی دمکرات و آزاد، متّضاد است. چنین جامعه ای، هنوز جامعه ی کثرتمند خواه *(خواهنده ی پلورالیسم)* نیست؛ بلکه جامعه ایست که نادانسته و نا آگاهانه در پی وحدت است. آنها می خواهند از تنشهای سیاسی و حزبی بگریزند و پناهگاهی در سایه ی یك رهبر پیدا کنند. جُستن یك رهبری ی سیاسی یا عقیدتی برای گریز از واقعیّت سیاست است و این کاملا با مفهوم رهبری ی سیاسی در دمکراسیهای باختر زمین فرق دارد؛ زیرا یکی گریز از سیاست است و دیگری شرکت در سیاست.

وجود احزاب و گروهها و ایدئولوژیها و تئوریها ی متعدّد و مختلف سیاسی، موجب واکنشهای متفاوتی می شود. در مقابل کثرت، عکس العملهای گوناگونی پدیدار می شود. کثرت، سبب لاقیدی ی گروه پر شماری در مقابل سیاست و همچنین در مقابل تصمیمات سیاسی می گردد؛ زیرا افرادی که از جامعه ی تك عقیدتی برخاسته اند بهره ای از گشودگی ی عاطفی و فکری در خود ندارند تا کثرت و تنوّع افکار، سبب بار آوری و آفرینندگی و تحرّك آنها بشود.

کثرت، سبب پیدایش برخی گروههای تند رو نیز می گردد. این گروهها به دلیل گریز از کثرت، مسئولیّت سیاسی را فقط در یك شکل می شناسند. آنها نیز به شکلی دیگر از قبول کثرت می گریزند و خود را به تمامی با یك گروه یا یك ایدئولوژی عینیّت می دهند؛ زیرا آنها در سرشتشان از کثرت و تعدّد و تنوّع واقعیّت می رمند. آنها در برابر واقعیّت کثرتمند، مسئولیّتی حسّ نمی کنند. مسئولیّت در مقابل واقعیّت کثرتمند برای آنها گیج کننده و تاریك و نامطمئن است. واقعیّت را نمی توان به یك یا چند ایده یا ایده آل تقلیل داد.

کثرتمندی فقط یك چیز درونسو *(سوبژکتیو)* در افراد نیست؛ بلکه گوهر واقعیّت سیاسی به خودی ی خود، کثرتمند می باشد و کثرتمندی را نمی توان از آن، سلب کرد؛ زیرا کثرت عقاید و ایدئولوژیها، جلوه ای مختصر از کثرت درونی و ذاتی ی واقعیّت است. ما با هیچکدام از تئوریهای سیاسی یا ایدئولوژیها و سیستمهای فلسفی به تنهایی نمی توانیم به درك تمامی ی واقعیّت برسیم.

کسی که واقعیّت سیاسی را به یك تئوری یا ایدئولوژی تقلیل داد دیگر نمی تواند معیار اقدامات سیاسی را در خود واقعیّت بیابد. او در ایده ها و ایده آلها و ایدئولوژیهای منتزع شده از واقعیّت، در جُست - و - جوی واقعیّت است. در اصل، او به ایده آلها و ایدئولوژیهای منتزع شده از واقعیّات می گریزد. ایده و ایده آل و ایدئولوژی، واقعیّات ساده شده هستند. عینیّت دادن ذهنیّت و رفتارهای خود با اصول و فروع یك نوع ایده آلیسم و ایده آل و ایدئولوژی، گریز و اجتناب از واقعیّت کثرتمند است. هیچ ایده ای و ایده آلی و ایدئولوژیی، غنا و کثرت واقعیّت را ندارد.

برخورد به واقعیّت کثرتمند است که سبب گریز آنها از واقعیّت و روی آوردن آنها به واقعیّات انتزاعی یا رویه ای متعالی از واقعیّت می شود. ایده آلها و ایده ها *(از جمله در وحدت و هماهنگی)* و

ایدئولوژیها و تئوریهای سیاسی و اجتماعی، رویه هایی جدا از واقعیّت و خارج از واقعیّت نیستند. در مقابل کثرت، عکس العمل دیگری نیز هست. در کنار لاقیدها و تند روان، گروهی دیگر نیز به نام واقع بین و واقعیّت گرا هست که از واقعیّت، جز یك رویه را نمی بینند. اینها فرصت طلبان هستند. اینها نیز از کثرت واقعیّت می گریزند. اینها نیز واقعیّت را با تمتّع بردن از آن و دم را غنیمت شمردن، خلاصه و ساده می کنند و نقد آنها جز تجریدی ساختگی از واقعیّت نیست. دم و نقد، بدون هیچ پیوند با گذشته و آینده و انسانها و منافع و دردها و شادیهای آنهاست. فرصت طلبی نیز نوعی گریز از همان واقعیّت کثرتمند اجتماعیست.

« جمالی » می اندیشد که یك تئوری ی علمی یا یك دستگاه فکری و فلسفی به خودی ی خود، گشوده، فکر نیست. گشوده فکر بودن یك تئوری ی علمی یا باز بودن یك دستگاه فکری، کیفیّت رابطه ی انسانی با آن تئوری و دستگاه فکریست. همان تئوری علمی یا دستگاه فلسفی یا فکری که برای یك انسان گشوده فکر و گشوده روح و گشوده طبع، یك تئوری یا دستگاه فکری به حساب می آید برای انسان جزمی و معتقد، یك حقیقت انحصاری و ممتاز و مطلق است که هیچ حقیقت دیگری را در کنار آن به نام شریك و رقیب به رسمیّت نمی شناسد. در حالیکه شرکت با دیگری در مسائل اجتماعی، یك نوع همبازی بودنست؛ نه یك نوع جنگ.

یك تئوری ی علمی یا دستگاه فکری به نفسه نمی تواند پویا بماند، مگر زمانی که انسان، آن را با واقعیّات بسنجد و اگر چنانچه با واقعیّات، انطباق نداشت آن را تصحیح کند یا تئوری و دستگاه دیگری به جایش بنهد. انسان جزم باور و معتقد، همان تئوری ی علمی و دستگاه فکری را به نام حقیقت مطلق و منحصر به فرد تقدیس می کند.

دمکراسی، ایده آلش شرکت همه ی مردم در سیاست و حلّ و فصل مسائل اجتماعی به همّت خودشان است. انبازی و کاربرد آن در سیاست یکی از بزرگترین خصیصه های سیاست آزاد را که بازی است، مجسّم می کند. سیاست آزاد یك نوع بازی با دیگران است و این خصیصه ی سیاست آزاد را در تئوریهای تازه ی سیاسی کشف و در باره ی آن، بسیار بحث می کنند. به کار بردن این کلمه در زبان فارسی، سبب تصفیه ی هوای مسموم سیاسی ی جامعه ی ما خواهد گردید.

هر ایدئولوژی و دین کتابی، نقش تاریك کننده و تقدیسگر حاکمیّت حکمرانان و رهبران را بر عهده می گیرد؛ زیرا تخصّص و خبرگی و پاسداری از ایدئولوژی یا دین در یك اقلیّت و گروه معدود متمرکز می شود. هر ایدئولوژی یا دین یا جهان بینی که بخواهد در باره ی زندگی ی همه ی انسانها و رفاه عمومی و عدالت اجتماعی نظر بدهد، باعث می شود که تخصّص و خبرگی ی ایدئولوژیکی برای تحصیل کردگان و اخانید و فقها ایجاد کند. چنین کاری بدون تردید ایجاد یك نوع اختلاف اجتماعی می کند که نتیجه اش ایجاد رابطه ی حکمرانی بر مردم و تشدیدحکم پذیری و مقلّدی و پیرو ساختن مردم می گردد و طبعا همان ایدئولوژی و دینی که مدافع و حامی حقوق کارگران و محرومین و ضعفا است به

ایدئولوژی یا دینی تبدیل می شود که به حاکمیّت طبقه یا گروه یا هیئت حزبی حقّانیّت می دهد تا نقشش این شود که از یك طرف، حاکمیّت رهبر یا گروه را هاله ای از تقدیس و معصومیّت و نورانیّت بدهد و از طرفی دیگر، زور و قهرورزی ی حاکمیّت را بپوشاند و تاریك کند.

ایدئولوژی یا دین در همه ی ادوار و مقاطع تاریخی، پیوسته یك نقش ثابت ندارد. هر دین و ایدئولوژی و عقیده ای که امروز نقش حمایت از محرومان و کارگران و ضعفا را ایفا می کند، پس از تصاحب قدرت سیاسی می تواند به همان خوبی، نقش مقدّس سازی و متعالی سازی و نورانی سازی ی رهبران و هیئت رهبری ی حزبی را ایفا کند و زورگویی و قهرورزی و شکنجه گری و عذابدهی ی آنها را بپوشاند و به ستمگری ی آنها حقّانیّت بدهد. حتّا می تواند در یك زمان، هر دو نقش را با هم ایفا کند.

هر قدرت طلبی، غریزه ای طبیعی برای جذب دارد. قدرت، جایی هست که خود را می نماید و چون، قدرت در مردم هست پس مردم باید در مجامع عمومی، قدرت خود را نشان بدهند. از این نظر نیز خبرگان ایدئولوژیها و تحصیل کردگان و رهبران احزاب و اخانید دین می کوشند تا به پشتوانه ی قوای راننده و کشاننده، مردم را در مجامع عمومی حاضر کنند و به مردم القا کنند که حضور آنها در مجامع مختلف همان شرکت و مداخله و سهیم بودن و نفوذ اراده ی آنها در مجامع سیاسی است؛ ولی حضور میلیونها نفر در راهپیماییها و اعتصابات و اعتراضات و میتینگها برای گروهها و سازمانهای سیاسی و اتّحادیه های کارگری به خودی ی خود، نشانگر شرکت آنها در سیاست نیست و چه بسا در اکثر موارد معنا و محتوای معکوسش را دارد. تا موقعی که ما را به حضور در مجامع عمومی یا در سازمانی و اتّحادیه ای و حزبی برای برپایی اعتصاب و تظاهرات چه با رغبت چه با اکراه می کشانند ما هنوز در تصمیم گیری و اقدام سیاسی شریك نشده ایم. حضور ما نشانگر قدرت ما نیست؛ بلکه حضور ما بیانگر قدرت آن ایدئولوژی در ظاهر و نشان دهنده ی قدرتمندی ی خبرگان و متخصّصین و پاسداران آن ایدئولوژی و دین در باطن است.

هر دیکتاتوری امروزه برای مشتبه سازی ی ایده آل دمکراسی می کوشد تا آنجایی که در توان و امکاناتش هست اکثریّت مردم را فقط در مجامع عمومی حاضر کند و آنها را به پیروان خود و جهانیان نشان بدهد و بدینسان رابطه ی میان نمود و بود را گل آلود کند. تبدیل سیاست به صحنه ی تئاتر و خیمه شب بازی، نابود کردن مفهوم دمکراسی است. میان نمود و نمایش فرق فراوان هست. نمایاندن، باعث مسخ نمود آنچه که هست می شود. میان آن بازی که ما به نام خصیصه ی واقعی ی سیاست یاد کردیم تا این تئاتر که فقط نمایاندن *(یعنی پوشانیدن آنچه در واقع هست در نمودی کاملا معکوس آن)* بسیار فرق هست.

قدرت ما، هستی و منافع و شخصیّت ما را می نماید. قدرت ما، نماینده و نمود ماست. بر همین اساس است که رای سیاسی، استوار و معتبر می باشد. رای عمومی، قدرت عموم را بیان می کند. کتابها و روزنامه ها و نشریات، نمود قدرتهای موجود در جامعه هستند. نماینده ی مردم در مجلس قانونگذاری،

قدرت مردم را در مجلس، نمایندگی می کند. مجلس قانونگذاری، صحنه و تئاتر برای نمایاندن (فریب) به مردم نیست؛ بلکه نمود آنها می باشد، بدانسان که هستند. اینها کشیده شدگان و رانده شدگانند. آنها را با ایدئولوژیها و با القای عقاید به آنجا کشیده اند و مردم نیز بدون تصمیم و اراده و قدرت خود در آنجا حاضر شده اند. آنها در صحنه ی تئاتر *(نه در مجامع سیاسی)* حاضرند. آنها نمایشگران قدرتند؛ نه واقعیّت و سرچشمه و نمود قدرت. حضور اینها در سیاست و سازمانها و احزاب سیاسی یا حضور کارگران در اتّحادیه های کارگری هیچ یك به خودی ی خود نشان شرکت در سیاست نیست .

همبازی در سیاست و حزب و اتّحادیه ی کارگری باید تجسّم صمیمیّت و سادگی و صفا و نا آلودگی ی منش انسان باشد. با حضور در عرصه ی سیاست و حزب و اتّحادیه ی کارگری، مردم به وسیله ی سیاسی در دست خبرگان دین و رهبران حزبی و تحصیل کردگان قدرت طلب تبدیل می شوند. وسیله ساختن مردم برای فرا خواندن آنها به مجامع عمومی و به راه انداختن اعتصابات و تظاهرات و راهپیماییها برای سازمانها و احزاب و اتّحادیه ها به جای آنکه مردم را در همکاریهای سیاسی شریك کند، سبب می شود که مردم دریابند آلت ایدئولوژیها و عقاید و بالاخره آلت اخانید و تحصیل کردگان و رهبران قدرت طلب احزاب شده اند و همین که از آلت شدن خود، آگاه شدند نسبت به سیاست، سرخورده می شوند و به کلّی از سیاست و سیاستمداران و مسائل سیاسی، دوری می گزینند و از اخانید و فقها و تحصیل کردگان بیزار می گردند.

بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، به رسمیّت شناختن یك ایدئولوژی با معتقد شدن به آن، تمایز ذاتی دارد. معتقد به ایدئولوژی، ذهنیّت و کردارهای خود را در آن ایدئولوژی، محو و فانی می کند؛ یعنی از گوهر خود، دست می کشد و می گذرد و معنای از خود گذشتگی همین است؛ ولی ما تا جایی اصول و مبانی ی ایدئولوژی را به رسمیّت می شناسیم که با برخی از آنها وجه مشترك داریم و در چیزی، حسّ شراکت می کنیم. امّا جایی که ما خود، نفی و محو و فانی شده ایم دیگر بحث از شرکت، بی معنی و بی ارزش و حتّا خنده آور است.

شرکت در سیاست، موقعی است که من و دیگری بر اساس شخصیّت خود، در مسائل اجتماعی اظهار موجودیّت کنیم؛ یعنی قدرت خود را نمودار کنیم. نماینده ی قدرت خود باشیم؛ نه آنکه بدون قدرت خود در مجامع سیاسی حاضر شویم. وقتی ایدئولوژی یا عقیده ی ما در باره ی هدفها و منفعتهای ما تصمیم مشخّص می گیرد؛ ما دیگر حضور ارادی نداریم تا در آن تصمیم شریك باشیم. البته در مجامع دینی و ایدئولوژیکی *(مسجد و کلیسا و کنیسه و آتشکده و حزب و سازمان و امثالهم)* انسان می تواند تعلّق خود را به امّتش و دینش و رفقای سازمانیش و نیز وحدت خود را در یابد و به آن شهادت دهد. امّا در مجامع سیاسی و در دنیای سیاست باید شخصیّتش برای تصمیم گیری در باره ی هر موضوع اجتماعی نمودار گردد تا شریك در سیاست به شمار آید.

سیاست جای تصدیق و شهادت نیست؛ بلکه جای شرکت و دخالت و تصرّف است. جای شکل گرفتن و شکل دادن و نمودن قدرت خود است. انسان در مجامع سیاسی برای نمودار شدن و نمایش دادن یك ایدئولوژی یا دین یا عقیده حضور نمی یابد. *(او برای دادن شهادت نیامده است)* او عقیده و ایدئولوژیش نیست؛ بلکه نمود خودش برای تصمیم گیری و ابراز قدرت هست. او در سیاست با دیگری شریك می شود. او در سیاست، قدرت تصرّف و دخالت خود را می نماید؛ ولی او در دیانت با دیگری، در عبادت نیرویی ماوراءالطّبیعی یا در اجرای امر الهی یا در همعهدی با امّت یا همعقیدگان وحدت می یابد. هر دو از خود می گذرند و با گذشتن از خود *(قربانی و فداکردن خود)* شرکت در سیاست، شرك می باشد. با گذشتن از خود، این احتیاج از میان بر می خیزد؛ ولی در سیاست و مسائل سیاسی، شرکت و قرار داد با هم نه تنها ضروری هست؛ بلکه به همکاری و همدردی و همرایی و همفکری و همکامی احتیاج است. این نمود با بود عینیّت دارد. در اینجا عالم نمود، عالم بی ارزش و پوچ و گذران و پست و سایه گون و فانی نیست. در حالیکه در دین کتابی ، هیچ قدرتی سوای قدرت الهی نباید بماند یا نموده شود. همه ی قدرتها باید به اوامر الهی بازگردند و از خالق، سرچشمه بگیرند یا تجلّی ی نمود قدرت او باشند. هیچ انسانی حقّ سرچشمه بودن را ندارد. او باید فقط مطیع و عابد و هوادار و مقلّد و پیرو باشد؛ در حالیکه حاکمیّت فردی، برترین قدرتیست که حقّ نمودار شدن دارد.

قدرت و حکومت باید تجلّی ی شخصیّت و آگاهبود فردی باشد. در سیاست، همه ی قدرتها باید از تك – تك انسانها سرچشمه بگیرد. قدرت و حکومت باید ظهور و نمود انسانها باشد. ما تا وقتی در کاری شریکیم قدرت داریم و قدرت خود را در تصرّف آن شئی مشترك تنفیذ می کنیم؛ یعنی می نماییم. این نمود قدرت در آنچه مشترك است، باید نمودار باشد؛ نه آنکه ما فقط در ظاهر در جایی حاضر باشیم؛ بلکه باید قدرت ما در آن مسئله ی مشترك برای ما و دیگران به طور محسوس نمودار باشد. کسی که قدرت ندارد، نمی تواند در سیاست شریك باشد. وقتی ما را در جایی حاضر کردند و قدرت را از ما گرفتند دیگر شریك در سیاست نیستیم.

در این گستره ی تنش زا، « جمالی » استدلال می کند که انسان در مقابل اوامر الهی یا نماینده و مظهرش یا در مقابل حکومت یا یك ایدئولوژی فقط شاهد و شهادت دهنده و تصدیق کننده است و حاضر برای قبول هر اطاعتی و تسلیم و فداکاری و نفی تمامیّت وجودی ی خود. ما را وقتی با یك ایدئولوژی یا مذهب در یك مجمع سیاسی یا در یك سازمان یا حزب سیاسی یا در یك اتّحادیه ی عقیدتی حاضر کردند، معلوم است که برای چه ما را آنجا فرا خوانده اند. حضور برای شرکت در سیاست نیست؛ بلکه حضور برای انکار و امحای ما و منافع ما است. از این نظر است که بسیاری از افراد با غریزه ی سالم و مشاعر هشدار دهنده ای که دارند از چنین حضورهایی می پرهیزند و لاقیدی را بر چنین حضورهای نمایشی ترجیح می دهند. انسان فقط وقتی لاقیدی را کنار می گذارد که شراکت خود را در کاری حسّ کند، بداند و مطمئن باشد که او را به جدّ، شریك کرده اند. تا حضور، معنای شرکت نداشته باشد از هر نوع

حضوری باید پرهیز کرد. چه بسا که حضور ما در مجامع سیاسی فقط برای سلب حقّ شرکت ما در سیاست و مسائل سیاسی است و ما با این حضور از والاترین حقوق فردی ی خود می گذریم.

ث)- احزاب ایدئولوژیکی در رویارویی با واقعیّتها

باید ماهیّت انتخاب را شناخت تا فهمید چه نوع انتخابی، انتخاب دُرُست می باشد یا به عبارت دقیق تر اساسا انتخاب چه چیزی هست و آنچه انتخاب نیست، کدامست. دمکراسی، تامین آزادی ی همه ی افراد جامعه است و آزادی در جامعه به طور ضروری با مسئله ی انتخاب، سر -و - کار دارد.

جایی که حقیقت به ظاهر در دسترس همه باشد یا مرجع حقیقت *(یك شخص یا یك کتاب یا یك آموزه)* مشخّص باشد و بر پایه ی آن، حقیقت، امری شناختنی و رسیدنی باشد دیگر به انتخاب، احتیاجی نیست. حقیقت به روش جُست -و -جو و کشف، نیاز دارد و وقتی حقیقت در جُست -و -جو کشف شد هر کسی آن را تصدیق می کند و به آن شهادت می دهد. بنابر این، وقتی ما ادّعا کنیم که حقیقت، کشف شده است، انتخاب بی معنی و بی ارزش می شود و دمکراسی ضرورتی ندارد.

در هر جامعه ای که حقیقت تك ساحتی به شکل یك دین یا یك ایدئولوژی یا یك تئوری ی علمی کشف و سپس همه، آن را به رسمیّت شناختند از آزادی و دمکراسی سخن گفتن، کاری بیهوده است. وقتی بحث از انتخاب و انتخابات سیاسی می شود کیفیّتِ موضع ما با حقیقت باید مشخّص گردد. اگر حقیقت در جامعه به شکلی هست یا همه آن را به رسمیّت شناخته اند *(در یك دین یا در یك مذهب یا در یك تئوری ی علمی)* مسئله، دیگر مسئله ی انتخاب نیست. انتخاب دو رویه ی مختلف دارد که بدون آنها نمی توان از انتخاب، سخن گفت :

یکی اینکه هر کسی آزادی ی انتخاب کردن افکار و عقاید و ادیان و احزاب و برنامه های عرضه شده در جامعه را داشته باشد. این آزادی، آزادی ی درونسوی ی انتخاب می باشد *(درونسو = سوبژکتیو)*.

آزادی ی درونسوی انتخاب فقط موقعی تحقق می یابد که هر کسی در شرایط برونسوی رقابت، فکر یا عقیده یا برنامه ی خود را بتواند در سراسر جامعه، پخش و تنفیذ کند. آزادی ی درونسو و آزادی ی برونسو، متلازم همند و آزادی ی درونسو که عارفان ما به دنبالش بودند *(= آزادگی)* فاقد شرایط تحقُّق خود است. انسان، آزادی را فقط در تغییر چیزی بیگانه از خود درك نمی کند؛ بلکه به همان اندازه و حتّا بیشتر در تغییر ذهنیّت و اندیشه های خود درك می کند.

در آزادی ی درونسوی ی انتخاب، آزادی ی تغییر پذیری ی فرد یا گروه تامین می گردد. تا موقعی که من، تغییری را در ذهنیّت و تفکّرات خود نپذیرفته ام، آن تغییر در من، اجباری و طبعا اکراه

آمیز است و من در مقابل تغییر خود آگاهبودم بدون تمایل خود، ایستادگی و اعتراض می کنم و در این جاست که تغییر دادن یك انسان، بدون اعمال حقّ انتخابش، سلب شأن و شرافت انسانی از اوست. هر جا که پیشرفت و توسعه، تحمیل می شود، شرافت انسانی پایمال می گردد.

ما آنچه را اوج فرهنگ و علم و حقیقت و پیشرفت میدانیم، نمی توانیم به مردم، تحمیل کنیم. هیچ چیزی به ما این حقّانیّت را نمی دهد. وقتی آنچه که باید ذهنیّت مرا متعیّن کند، خودم برگزینم، در تغییر پذیری ی ذهنیّت و تفکراتم، به آزادی رسیده ام. آزادی، در یك بُعدش، آزادی در تعیین ذهنیّت و آگاهبود فردی است. ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و احزاب عقیدتی برای اینکه تغییر اجتماعی را تحقّق بدهند، آن را به صورت یك ضرورت تاریخی یا الهی می نمایانند. حسّن نیّت چنین احزابی برای خیری که در تغییر اجتماعی، سراغ دارند، همراه با سلب آزادی ی مردم در تعیین آگاهبود فردی است. مردم را نمی توان قربانی ی حُسن نیّت یك حزب یا گروه کرد.

« جمالی » بر این اندیشه است که انسان، موقعی با خودش یگانه می شود که آنطور تغییر پذیرد که می خواهد. مناسبات میان انسانها، چون حامل مولّفه ی آزادی هستند، کثرتمند و متنوّع می باشند؛ یعنی طیفی از امکانات برای تغییر آگاهبود من هستند. انسان از میان شیوه های مختلف تغییری که در مناسبات گوناگون عرضه می شود، تغییر خاصّ خود را انتخاب می کند؛ ولی از سوی دیگر، انسان فقط شیوه ی تغییر دادن آگاهبود خود را طبق امکانات مختلف از تغییراتی که جامعه به او عرضه می کند، نمی جوید؛ بلکه علاوه بر آن، تغییر را نیز برای تغییر دادن دیگران و تاثیر گذاردن بر دیگران می طلبد.

من باید در میان افکاری که جامعه را تغییر می دهند، حقّ تغییر دادن افکار دیگران را در رقابت *(تحت شرایط یکسان)* داشته باشم. انتخاب تا موقعی که یك روند منفعل است، تجسّم ضروری ی آزادی نیست. تا موقعی که من حقّ انتخاب میان امکانات تعیین کننده ی آگاهبود خود را دارم آزادیم در خطر است و تنها موقعی که هر فردی شانس مساوی در رقابت برای تغییر دادن افکار و آرا سیاسی ی دیگران دارد، انتخاب، ماهیّت اصلی ی خود را خواهد داشت. به عبارت دیگر، هر انتخابی باید هم مولّفه ی تغییر پذیری هم مولّفه ی تغییر دهی داشته باشد تا انتخاب، سیاسی باشد.

انسان در فضای آزادی است که با خودش یگانه می شود. او در جامعه با خودش یگانه نیست؛ بلکه فقط در یك آرامش و تنهایی خاصّ هست که با خودش یگانه می باشد. جامعه نه تنها خلوتگاه نیست؛ بلکه نمی توان آن را به خلوتگاه تبدیل کرد. انسان در مناسبات اجتماعی به سبب تغییر پذیری ی ناشی از ایده ها و نظرات دیگران به طور دائمی از خودش بیگانه می شود. هر تغییری که فکر و رای دیگری به فکر و عواطف ما می دهد، ما را از خود بیگانه می کند. مثلا ما در دوران کودکی، بسیار تغییر پذیریم و می توانیم به اوج از خود بیگانگی برسیم. اگر از خود بیگانه شدن چیزی منفور و شوم و شرّ است، باید دهان همه را بست و قلم همه را شکست و همه ی پدر و مادرها را از پرورش کودك و همه ی آموزگاران را از آموزش کودکان، محروم کرد تا هیچ چیزی ما را تغییر ندهد تا همان بمانیم که هستیم یا بوده ایم.

امّا ما در بستر افکار و ایده ها و مناسبات با دیگران، چیز دیگری می شویم و دُرُست در دیگر شدن، کشف می کنیم یا می توانیم کشف کنیم که چه هستیم یا چه می توانیم باشیم.

ما در کو روی است که می توانیم به آنچه باشیم پی ببریم و اساسا شبیه دیگری و حتّا گاهی همان دیگری می شویم. چنانکه پیروان و طرفداران یك رهبر سیاسی یا دینی یا فکری در پایان به کلّی از خود بیگانه می شوند و شبیه او *(رهبر یا مرجع تقلید یا پیامبر یا پیشوا)* می شوند که البته این اوج بیگانگی از خویشتن می باشد. او دیگر از این به بعد، یگانگی ی با خود را فقط موقعی درك می کند که عین سرمشق یا رهبر خود شده باشد. او با خود بودن را *(خویشباشی)* بزرگترین بیگانگی از خود می پندارد؛ زیرا او فقط تا موقعی که شبیه و عین رهبر خود هست، خود را یگانه با خود می یابد. از این به بعد او، از خود اصیلش نفرت دارد. او در خود، بزرگترین بیگانه و بزرگترین دشمن را می یابد *(عدوی خودش، نفس خود او می شود.)*

با آنکه بیگانه شدن از خود در آغاز یك حرکت و سیر مفید هست؛ ولی در حالت افراط، بسیار مضر و حتّا ضدّ انسانی می باشد. انسان در حینی که از خود بیگانه می شود، باید حقّ و قدرت آن را داشته باشد که دیگران را نیز همانقدر همانند خود بارآورد و دیگری را تحت تاثیر فکر و عواطف خود قرار بدهد و با این کار، دیگری را به صورت خود بیافریند تا دیگری تصویر او را پیدا کند. در این گستره است که او می تواند خود را در دیگری باز یابد. بدینسان در یگانه سازی ی دیگران با خود، باز او، خود می شود. اگر دیگری می کوشد که من را به صورت خودش بیافریند، من هم می کوشم او را به صورت خودم بیافرینم. دیگری، تحقّق و تجسّم یافته ی من است. یگانگی ی با خود در دو روند متّضاد و متقارن با هم، آفریده می شود. از یك طرف در تغییر پذیری ی ناشی از افکار و ایده های دیگران، همانند دیگران می شود *(همبستگی با دیگران پیدا می کند)* و از طرفی با تغییر دادن به دیگران به کمك ایده ها و افکار و عواطف خود، دیگران را همانند خود می کند.

مناسبات افراد یك جامعه تنها با داشتن یك هدف و ایده آل یا یك منفعت مشترك معیّن نمی گردد؛ بلکه مناسبات پیچیده ی همدیگر آفرینی در سیر تاریخ به خود شکل می گیرد. یك ایده آل هر چند نیرومند و یك منفعت هر چه عینی باشد، نمی تواند افراد یك جامعه را در طیف تنوّع و مظاهرش پدید آورد. ملّت به پشتوانه ی حقّ همدیگر آفرینی در سیستم دمکراسی ی آزادیخواهانه، پهناور ترین دامنه ی خود را می یابد. انسان در کشمکش همدیگر آفرینی، خود را می یابد یا به عبارت بهتر، خود را می آفریند.

فطرت در یك هویّت خلق شده از الست یا مشیّت الهی، تحمیل و تلقین آگاهبودیست که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی در ذهنیّت ما متعیّن کرده اند یا برای رسیدن به آن هدف و کمال، زندگی ی ما را معیّن ساخته اند. خویشباشی، یك جنبش مجهول آفریدن و آفریده شدن است. اساسا اصطلاح از خود بیگانه شدن، از زمینه ی متافیزیکی می آید و در همه ی تئوریهایی که با این اصطلاح سر – و – کار

دارند این رسوبات متافیزیکی وجود دارد. این اصطلاح را باید از محتویّات متافیزیکی اش به کلّی پاك کرد. متاسفانه شمار کثیری، این مولّفه ی متافیزیکی ی اصطلاح از خود بیگانگی را نادانسته حفظ می کنند و تصویر مشخّص و ثابتی از انسان در نظر دارند و بیگانگی، بیگانگی با صورت مفروض است که برای آنها بدیهی است.

بر شالوده ی گوهر انتخاب در آزادی، هیچ گروه سیاسی نباید و نمی تواند یك گروه تغییر ناپذیر و تاثیر ناپذیر باشد. گروه و حزب و اتّحادیه و انجمن سیاسی، موقعی تاثیر و تغییر پذیر است که اعضایش بتوانند از گروه سیاسی جدا شوند و با انفصال، حقوق و امتیازات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی آنها آسیب نبینند. از این لحاظ، یك جامعه یا گروه سیاسی با یك جامعه ی عقیدتی و ایدئولوژیکی *(= امّت = جامعه ی همعقیدگان)* تفاوت ماهوی دارد.

ایمان به حقیقت واحد یا ایمان به اصول تغییر ناپذیر و ابدی، ایجاب تاثیر و تغییر ناپذیری ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی می کند. چنین جامعه ای فقط تبلیغ و دعوت و هدایت و ارشاد را می پذیرد، بدین معنی که مومن یا معتقد فقط حقّ دارد، جامعه ی خود را به کمك تبلیغ و ارشاد (یا جهاد) وسعت دهد و افراد و گروههایی دیگر را با نفوذ یك طرفه به جامعه ی خود بپیوندانَد؛ زیرا فقط جامعه ی عقیدتی او حقّ گسترش دارد؛ ولی هیچ هوادار و معتقدی حقّ ندارد از آن جامعه و طبعا از آن حقیقت واحد جدا شود. انفصال از آن جامعه که گسستن از همان حقیقت می باشد، خیانت و ارتداد شمرده می شود. وظیفه ی معتقد به دین کتابی یا ایدئولوژی، جهاد و مبارزه برای تحکیم و توسعه ی اصول و مبانی ی آن دین یا ایدئولوژی است. اوست که باید ذهنیّت و باورهای دیگری را تغییر بدهد؛ ولی هیچگاه نباید ایمان خودش به ایدئولوژیش کاستی بیابد. تغییر ناپذیری ی مطلق خود و تغییر مطلق دیگران باید برای او جزو بدیهیّات باشد.

در جامعه ی سیاسی که بر پایه ی رای سیاسی قرار دارد و رای سیاسی میدان تحقّق انتخاب است باید هر کسی امکانات تغییر خود و دیگران را داشته باشد. بدین ترتیب یك گروه یا حزب سیاسی نمی تواند یك گروه یا حزب ثابت باشد. اکثریّت سیاسی، اکثریّت نمی ماند. اقلیّت نیز، اقلیّت نمی ماند. در جامعه ی شریعتمدار و ایدئولوژیکی، یك اکثریّت نسبت به فاصله های زمانی - تاریخی به طور نسبی اکثریّت ثابتی است و دوره های تجدید انتخابات در سیاست که در فواصل کوتاهیست *(طبق تغییرات شدید و سریع جامعه ی امروزی می باید این دوره ها کوتاه باشد)* با ثبوت جامعه های مذهبی *(یا تغییراتی که احتیاج به دهه ها و قرنها دارد)* تناسبی ندارد و اکثریّتهای مذهبی و اقلیّتهای دینی عموما ثابت می مانند. تلاش برای تبلیغ و ارشاد و دعوت مذهبی و ایدئولوژیکی که حقّ انفصال از آن وجود ندارد؛ سبب مبارزات خونین می گردد؛ زیرا انفصال از جامعه ی شریعتمدار و ایدئولوژیکی که انفصال از حقیقت واحد می باشد برای همعقیدگان و مومنان به آن حقیقت، تحمّل ناپذیر و فاقد حقّانیّت می باشد.

« جمالی » استدلال می کند که نهفتهای دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی، همگی مانع پیدایش فضای سیاسی و جامعه ی سیاسی در ایران شدند و می شوند. جامعه ی سیاسی در ایران و در همه ی کشورهای اسلامی در بطن جوامع مذهبی و ایدئولوژیکی متولّد نشد و به جای آنکه جامعه به سرشت خالص سیاسی ی خود برسد و به سهولت تغییر پذیر و تغییر دهنده باشد، گرفتار مقولات دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی شد و به جای گفتگوی سیاسی در جامعه، جهاد میان مذاهب و ایدئولوژیها نشست. در این روند فقط شیوه ی پیوستگی، ماهیّت خود را عوض نکرد؛ بلکه ماهیّتش از لحاظ روانی، همان وابستگی به حقیقت واحد و از لحاظ اجتماعی و عینی، وابستگی به امّت *(= جامعه همعقیدگان)* پایدار ماند. به جای آنکه دامنه ی گفتگوی سیاسی به تدریج از دامنه ی جهاد ایدئولوژیکی و دینی و مذهبی رها شود و برای خود، دامنه ی مستقلّی تشکیل بدهد به وسیله ی مفاهیم ایدئولوژیکی و دینی بلعیده شده و می شود.

پارلمان که از کلمه ی *« پارله ی فرانسوی »* مشتق می شود به معنای گفت – و – شنود می باشد. پارلمان جای گفتگوی سیاسی است؛ نه جای جهاد عقاید و ایدئولوژیها. گفتگو بر اساس تغییر پذیری و تغییر دهی ی دو طرفه قرار دارد. مصالحه و ائتلاف و تفاهم و توافق در گفتگو، هنر سیاستمداری است. بر عکس آن، در دنیای جهاد عقیدتی و ایدئولوژیکی، مصالحه و ائتلاف و میانجیگری و تفاهم و توافق، یك ضعف و ناتوانی است و گرایش موقّت و کوتاه به یك فکر و روند، یك نوع فرصت طلبی و هرزه گردی تلّقی می شود.

مسئله ی انتخاب به طور ضروری به شیوه ی شناخت ما از واقعیّت سیاسی باز بسته است. واقعیّت سیاسی، محتوی ی آزادی است و هر واقعیّتی که محتوی ی آزادیست، در خود، پیچیدگی و کثرت و ابهام دارد. آزادی که با آفرینندگی متلازم است، بر پیچیدگی و کثرت و ابهام می افزاید. هیچ قدرتی حقّ ندارد برای حلّ مسائلی که واقعیّت سیاسی طرح می کند، پیچیدگی و کثرت را رفع و نابود کند. در جامعه ای که آزادیهای سیاسی وجود دارند تنشها روز به روز بیشتر می شوند.

حلّ مسائل جامعه ی مبتنی بر دمکراسی و آزادی، رفع و نفی پیچیدگیها و کثرتها نیست؛ بلکه قبول پیچیدگی و کثرت و تایید آنها و شناخت ارزش مثبت آنهاست. شناخت واقعیّت سیاسی با این بدیهه شروع می شود که واقعیّت سیاسی از لحاظ کثرت و پیچیدگی و تضاد ها و تنشهای درونی اش تقلیل ناپذیر است. بدین سبب نیز هست که شناخت آن از راه تاویلهای مختلف امکان دارد. یعنی ما نمی توانیم و نمی خواهیم که واقعیّت سیاسی را یکنواخت و همگن کنیم؛ زیرا هر واقعیّت سیاسی تنها یك تاویل منحصر به فرد ندارد.

آزادی، رفاه و نظم و دادگزاری ی اجتماعی و پیشرفت را می توان در ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریهای مختلف به شیوه های متفاوت فهمید و تاویل کرد. از طرفی دیگر، همه ی تاویلهای مختلف در جامعه برای درك واقعیّت سیاسی، ضروری هستند و روند گرایش به تاویلهای مختلف در گوهر واقعیّت

سیاسی موجود می باشد. چنانچه واقعیّت سیاسی، یك تاویل حقیقی داشت و طبعا تاویلهای دیگر کاذب بودند، واقعیّت سیاسی کاملا با معرفت عینی *(معرفت برونسو)* با هم انطباق می یافت. وقتی شناخت از واقعیّتی با خود واقعیّت کاملا انطباق یافت ما با مسئله ی حقیقت روبرو هستیم؛ یعنی راه به معرفتی از واقعیّت سیاسی یافته ایم که با واقعیّت کاملا انطباق دارد. آن موقع، مسئله ی انتخاب و آزادی به کلّی منتفی می شود. اگر اسلام و کمونیسم حقیقت هستند دیگر کسی آنها را انتخاب نمی کند و با گرفتن رای سیاسی در باره ی یك رژیم کمونیستی یا اسلامی هیچگونه حقّانیّتی برای کسب آنها ایجاد نمی شود. بدین صورت رای و انتخاب یك امر زاید می شود.

کسی که مسلمان مومن یا کمونیست است در ضمیرش نمی تواند چیز دیگری را ورای اسلام یا کمونیسم انتخاب کند؛ زیرا در صورت چنین انتخابی به عذاب وجدانی ی شدید گرفتار می شود. در تلاش برای درك واقعیّت سیاسی هیچگاه نمی توان به حقیقت واحد رسید. واقعیّت سیاسی بیش از یك حقیقت است. هر کسی می تواند به تاویلی از واقعیّت برسد. ما از یك واقعیّت سیاسی در جامعه، تاویلات مختلف داریم. تنها وقتی که بپذیریم واقعیّت سیاسی را می توان به سبب پیچیدگی و کثرت و تناقض و تنشهای ذاتی اش به شیوه های گوناگون، تأویل کرد، پدیده ی انتخاب، معنا پیدا می کند و هر کسی یا گروهی، یك تاویل از واقعیّت را انتخاب می کند. آنچه ما در معرفت سیاسی ی خود از واقعیّت سیاسی داریم یك تاویل است؛ نه یك حقیقت.

ما در دامنه ی فعالیّتهای سیاسی با حقیقت سر –و – کاری نداریم که بر سر آن، جهاد عقیدتی کنیم؛ بلکه با تاویلات مختلف، سر –و – کار داریم که همه ی آنها ضروری هستند. با قبول اینکه ما در معرفت سیاسی فقط یك حقیقت داریم از همان نقطه ی شروع معتقدیم که دیگران و احزاب و گروههای دیگر فاقد حقیقت یا پوشاننده و ضدّ حقیقت هستند یا به قول کارل مارکس، آنها *« آگاهبود دروغین »* یا غلط از واقعیّت دارند و آنچه که آنها در دست دارند چیزی سوای مسخ واقعیّت نمی باشد و فقط آنچه ما داریم آگاهبود صحیح و حقیقی و راستین و علمی و عینی از واقعیّت است. آنچه دیگران دارند، حقیقت نماست یا اگر خیلی اهل مدارا باشیم آن را جزیی از حقیقت می دانیم که در مراحل ابتدایی قرار دارد. از این به بعد، مسئله، دیگر مسئله ی مصالحه و تفاهم و ترکیب تاویلات یا تقاطع تاویلات در اجتماع به شیوه ی آزادانه و تصمیم گیری ی مشترك بر این پایه نیست و طبعا ضرورت وجودی ی همه ی تاویلات را برای درك همان واقعیّت سیاسی منکر می شویم؛ بلکه مسئله ی اساسی ما این می شود که حقیقت منحصر به فرد خود را به کرسی ازلی –ابدی قدرت بنشانیم و راه هر گونه تغییر فکر را ببندیم. برای چنین حقیقتی البته باید به جهاد رفت و زندگی از دید چنین کسانی فقط جهاد برای حقیقت و عقیده است و باید در صحبت با دیگران معلّم حقیقت باشند.

کسانی که زندگی را جهاد در راه عقیده می دانند با تعلیم عقاید خود شروع می کنند و اساسا عقاید و احکامشان تعلیماتی می باشد. رسول و امام و فقیهی که علم واقعی ی چیزها را به مردم تعلیم می

دهند طبعا آقا و حاکم و حکمران همه ی جهانند و بالاخره این شیوه ی عقیدتی به جایی می رسد که همه ی اعمال و رفتار شخصی ی آنها معلّم وارانه و طبعا چیره طلب می باشد. به همین دلیل، تعلیم و تربیت، یك روند چیره گری و حاکمیّت و تحمیل می باشد.

« جمالی » می اندیشد که تاویل، یك تلقی ی درونسو و شخصی از واقعیّت برونسو است. هر کسی می تواند واقعیّت سیاسی را از رویه ای خاصّ خودش بشناسد. کثرت درونی ی واقعیّت به خودی ی خود در همه ی ابعادش یکباره و از طرف یك فرد یا گروه، شناختنی نیست. کسب معرفت از یك واقعیّت سیاسی با همکاری ی همه ی افراد اجتماع ممکن است. افراد اجتماع تنها به کمك هم می توانند یك واقعیّت سیاسی را بشناسند.

دمکراسی، شرکت همه در حکومت از راه شرکت همه در شناخت واقعیّتهای سیاسی است. ساده و ایده آلی ساختن تنها راه اجباریست برای رسیدن هر فرد یا گروهی به معرفت واقعیّت. درك هر واقعیّت سیاسی فقط در تهیّه ی ایده ای از آن واقعیّت و همزمان، تهیّه ی ایده آلی از آن واقعیّت ممکن است. ما با فراهم آوردن یك ایده، آن واقعیّت را در جهتی خاصّ، ساده می کنیم و در ضمن ساده سازی، آن را در بستر زبان و مفاهیم کلّی بیان می کنیم.

ساده سازی و کلّی سازی، سبب یك نوع رهایی فکری از آن واقعیّت می شود. انسان با ایده پروری از واقعیّت، رها و گسسته؛ ولی به همان اندازه نیز از آن، دور می شود. از طرفی با فراهم آوردن ایده از واقعیّت سیاسی به ایده آلی نیز می رسیم. ایده در آن ایده آل نسبت به آن واقعیّت سیاسی، برتر و با ارزش تر و حقیقی تر و با اهمیّت تر است. طبعا با رسیدن به ایده آل، آن ایده از خود آن واقعیّت سیاسی، پَست تر و بی ارزش تر و غیر حقیقی تر و کم اهمیّت تر تلقی می گردد. همین حالت تحقیر که ایده آل در مقابل واقعیّت سیاسی به ما می دهد، امکان و حقّانیّت تغییر دادن واقعیّت سیاسی را نمودار می کند. سائقه ی تغییر دادن که از ایده آل زاییده می شود تلاش تازه برای نزدیك شدن به واقعیّت می گردد. آنقدر که ما در ایده پروری از واقعیّت دور شده ایم، می کوشیم تا در ایده آل به واقعیّت نزدیك شویم.

هر کسی در ایده و ایده آلش در همان حال که با واقعیّت، رابطه ی ضروری دارد؛ ولی برابری و انطباق با واقعیّت را گم می کند. انسان در تلاش برای درك واقعیّت به کمك ایده و ایده آلهایش به ایدئولوژیها و تئوریها و ادیان و فلسفه ها و مذاهب می رسد و در حینی که فقط بعد یا ابعادی از واقعیّت را درمی یابد از واقعیّت دور می شود. او در ایده و ایده آلش فقط جزیی از واقعیّت را در می یابد؛ ولی در اثر خصوصیّت کلّی بودن ایده، میل به این پیدا می کند که آن ایده و ایده آل خود را به نام کلّ واقعیّت دریابد و آنچه را که به نام کلّ، دریافته است به واقعیّت، تحمیل کند. تمامگرایی ایده و ایده آل به او جرئت می دهد تا همه ی واقعیّت را طبق ایده و ایده آل خود، تفسیر و تعریف کند. همه ی ایدئولوژیها و تئوریها و مذاهب و ادیان کتابی، میل شدید به همه گیر شدن دارند.

هر ایدئولوژی به دلیل دانش ناچیزی که از شناخت واقعیّت دارد و حسّ تعالی که همزمان از ایده و ایده آلش کسب می کند همه گیر *(توتالیتاریسم)* می شود و می خواهد همه ی واقعیّت را قبضه کند. از این نظر است که واقعیّت گرایی به هیچ وجه، ایدئولوژی زُدایی نیست؛ بلکه فقط مبارزه با خصوصیّات ناسالم و ویرانگرانه ی هر ایدئولوژی یا تئوری ی اجتماعی و سیاسی است.

انسان در ایده ها و ایده آلهایش با واقعیّت، فاصله دارد و این فاصله ی ابدی، او را می آزارد و رنج می دهد و علاقه ی شدید او به یافتن و تصرّف حقیقت، ایده آلی است که در اثر این فاصله، پدید آمده است. تلاش دائمی برای رفع این شکاف و تلخی ی محرومیّت از وصول به آن، سبب ایجاد ایدئولوژیها و ایده آلها و مذاهب و تئوریها می گردد که همه بر همسانی ی معرفت و حقیقت استوارند. در حالیکه رای و انتخاب بر اساس حقّ فردی از تاویل واقعیّت سیاسی قرار دارد و این حقّ، نتیجه ی حسّ ضرورت تاویلات مختلف از واقعیّت است.

با قبول ضرورت همه ی تاویلات از واقعیّت سیاسی برای شناخت واقعیّت سیاسی، تاویل هر فردی از واقعیّت سیاسی، شایان احترام و تایید است؛ نه برای این که ادب و تشریفات، مراعات شده باشد؛ بلکه برای اینکه هر تاویلی یك نقش ضروری در شناخت واقعیّت اجتماعی ایفا می کند. معرفت یك واقعیّت سیاسی، کار تك – تك اعضای جامعه ی سیاسی است. بدین ترتیب، پذیرش این دیدگاه که هم شورای خبرگان مذهبی، هم هیئت مرکزی ی حزب ایدئولوژیکی به نام تنها تاویل کننده ی ایدئولوژی یا دین یا تئوری ی علمی به حساب آیند، دیدگاهی است علیه دمکراسی و آزادی؛ نه برای اینکه آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری، غلط یا کذب یا ضدّ حقیقت می باشد؛ بلکه برای آنکه قدرت تأویل افراد را از واقعیّت سیاسی، مردود می شمارد و آزادی و دمکراسی را نا دیده می انگارد.

تاویل مستقیم واقعیّت سیاسی، حقّی است عمومی و مقدّم و برتر از حقّ تاویل دین یا ایدئولوژی یا یك تئوری ی علمی که یك حقّ خصوصی ی فقها و اخانید دینی یا ایدئولوژیکی یا یك فرد است. با عنایت به اینکه تاویل درونگرای فردی، واقعیّت را همزمان از دو سو، ساده می کند، یکی از لحاظ معرفتی و یکی از لحاظ ارزشی، در نتیجه، این دو مولّفه با هم آمیخته اند.

انسان از یك طرف به ایده ای از واقعیّت می رسد و از طرفی دیگر، ایده آلی از همان واقعیّت سیاسی را در ذهن می پروراند. در برخورد با واقعیّت سیاسی، این دو مولّفه را نمی توان از هم تفکیك کرد با آنکه می توان کوشید آنها را جدا از هم مطالعه کرد *(البته در این جدا کردن مصنوعی برای مطالعه، شناخت بهتر یکی، سبب تاریکی و انحراف شناخت دیگری می شود)* خواه ناخواه با رسیدن به ایده آلی از آن واقعیّت، ایده آل، ارزشی متعالی نسبت به خود واقعیّت دارد.

چنانچه ما می توانستیم به طور عینی (برونسو) واقعیّت سیاسی را بشناسیم، معلومات ما نسبت به واقعیّت، این تعالی را نداشت. وجود ایده آل به تنهایی، انسان را به تغییر و تحوّل دادن واقعیّت نمی انگیزد هر چند که این قدرت و حقّانیّت را در خود می یابد یا دارد. تا موقعی که تغییر و تحوّل در جامعه،

منفی و شوم و شرّ، شمرده می شود، انسان، جامعه ی ایده آلی اش را فراسوی گیتی یا در عالم خیال یا در جزایر دور افتاده یا در یك آینده ی نزدیك، ولی نیامدنی و نرسیدنی فرض می کند. ادیان کتابی اسلام و مسیحیّت، ایده آلهایی دارند؛ ولی تفسیر منفی از تغییر و تحوّل، سبب شد که ایده آلها، متوجه ی آخرت و ملکوت اعلی شوند.

فرد با انتخاب، نه تنها حقّ تاویل فردی ی واقعیّت سیاسی را پیدا می کند؛ بلکه همزمان با آن، حقّ و قدرت تغییر دادن واقعیّت سیاسی را نیز پیدا می کند. فرد در جامعه، حقّ و قدرت آن را می یابد که کیفیّت تحوّل اجتماع و روند تغییر اجتماع و کمیّت آن تغییر و تحوّل را معیّن کند. در نظام دمکراسی، تغییرات و تحوّلات اجتماعی، رخدادهایی نیستند که ضرورت تاریخ یا مشیّت الهی یا سرنوشت، پیشاپیش آن را معیّن کرده باشند تا انسان مجبور باشد که آنها را با اکراه یا با رغبت بپذیرد. کسانی که ضرورت سیر تاریخی یا مشیّت الهی یا سرنوشت را می توانند بشناسند و آن را تفسیر و تاویل کنند به خود حقّ می دهند که تغییرات و تحوّلات را بر جامعه به نام ضرورت یا حقیقت یا مشیّت الهی تحمیل کنند. تحوّلات اجتماعی و سیاسی، رویدادهایی هستند که مردم باید آنها را کنترل کنند تا دیگر به بخت و تصادف و قدرتهای متافیزیکی یا ضرورت تاریخ یا سرنوشت سپرده نشوند.

ج)- از همبستگی در فرمانروایی تا کثرت در دولت

« جمالی » به پشتوانه ی کنکاشهای خود، استدلال می کند که فرمانروایی *(= شهریاری)* بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، یك اصل پرورنده هست، در نتیجه، اصل جمع آورنده ی اضداد نیز می باشد. مهر و همبستگی ی اجتماعی، نه تنها اضداد را رد و طرد نمی کنند؛ بلکه اصل آفریننده هستند. ثبات و دوام حکومت؛ یعنی اصل حقّانیّت بخشی به قدرت که مردم باشند، هر گونه ضعف یا ناتوانی یا بی لیاقتی ی مقتدر و حکومتگر یا به اصطلاح امروزه دولت را برطرف و جبران می کند.

جدا کردن دو مفهوم حقّانیّت دادن به قدرتورزی ی قدرتمندان و سپس بررسی ی شیوه ی آمیزش و تنش آن دو، مسئله ی کلیدی ی سیاست و حکومت است. در حکومت، ارزشهای والا و همگانی ی اخلاقی و اجتماعی ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید و جهانبینیها *(مانند همبستگی و داد و آزادی و استقلال)* که سایر ایدئولوژیها و مذاهب نیز بر آن استوارند، ثبات و همبستگی و توافق افراد جامعه را تأمین می کند و عملا در قانون اساسی، بیان حقوقی می یابند.

در دولت، اختلافات در برداشت و تأویل ارزشها و طبعا یافتن قوانین برای واقعیّت دادن ارزشها نمودار می گردد و چون این دامنه، دامنه ی کثرت و اختلاف است، در نتیجه، دامنه ی تغییر و حرکت نیز می باشد. بدینسان هر ارزشی برای واقعیّت یابی اش هم به کثرت برداشتها، هم به امکان تغییر برداشتها در

شکل قانون یا سازمان نیاز دارد. « جمالی » در « تمایز کلیدی ی ساختار حکومت و ساختار دولت » در سراسر آثارش، اندیشه های پُر مغزی را بیان کرده است که چکیده ی مهمترین آنها عبارتند از :

– برترین تجربه ی دین پیدایشی (نه دین کتابی)، آزادی و استقلال انسان است و کرامت و شرافت فرد انسان، اصل حکومتی است که باید همه برای پذیرش و ارجگزاری به آن، متّفق باشند.

– فقط ارزشهای اخلاقی ی دین پیدایشی وحقوق همگانی ی انسانی که از آن مشتق می شوند، در چارچوب حاکمیّت به رسمیّت شناخته می شوند و به هر قدرتورزی، حقّانیّت می دهند.

– هیچ سازمان قدرتورز (حکومت یا حزبها) با ارزشهای اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی، عینیّت مداوم ندارند. یا به عبارت دیگر؛ فرّ،گریز پاست. حقّانیّت به قدرت در هر دامنه ای تا زمانی است که حکومتگران در تلاشند بر شالوده ی ارزشهای دین پیدایشی، عمل کنند و مردم این تطابق را بپذیرند.

– هر مذهبی، هر ایدئولوژیی، هر مرامی و عقیده ای برداشتیست نسبی و محدود از ارزشها و ایده آلهای همبستگی زا؛ امّا خواه ناخواه، کثرت عقاید و ایدئولوژیها و مرامها ضروریست.

– هیچ شریعتی و هیچ ایدئولوژیی، حقّ ندارد از راه عینیّت دادن خود با ارزشها، خودش، شکل حکومت بگیرد و به جای حکومت بنشیند. به عبارت دیگر، هر برداشت فکری از ارزشها و ایده آلها، حقّ ندارد به جای خود ارزشها و ایده آلها بنشیند.

– هر برداشتی از حقیقت با تأیید اکثریّت و توافق بر سر ارزشهای مشترک اجتماعی می تواند خود را برای مدّتی محدود بیازماید.

– دین پیدایشی، علیه مفهوم حاکمیّت الهی است. حاکمیّت الهی فقط برداشتیست شریعت مآبانه که باید تابع تجربه ی دین پیدایشی باشد؛ یعنی خدا [در برداشت فرهنگ ایرانی از این مفهوم]، هیچگاه خودش، حکومت نمی کند. خدا در دین پیدایشی، تساوی ی تصویری با انسان دارد؛ نه رابطه ی برتری خواه و آمرانه.

– حقّانیّت از ارزشهای اخلاقی و حقوقی ی انسانی نشأت می گیرد. از این نظر، مشروعیّت فقط انطباق یافتن با شریعت را تضمین می کند؛ نه حقّانیّت را که بر اصل لیاقت و سزاواری استوار می باشد. مشروعیّت، برای حقّانیّت دادن به هیچ رژیمی، کفایت نمی کند؛ زیرا مشروعیّت، معنای حقوقی و قانونی ندارد.

– هر دولتی و قدرتی برای مدّت کوتاه قدرتورزی اش به حقّانیّت حقوقی و اخلاقی نیاز دارد؛ نه به مشروعیّت. با استدلالات شرعی نمی توان حقّانیّت خود را اثبات کرد. استدلالات برای حقّانیّت باید بر شالوده ی گزند ناپذیری ی وجدان خویشزاییده و منش جوانمردی باشند؛ یعنی بر ارزشهای راستمنشی و حقوقی ی انسانی که بر تصویر خداگونه ی انسان، پی ریخته شده اند. در اصل، بر کرامت و شرافت هر انسانی بدون در نظر گرفتن عقیده و مسلک و مرام و نژاد و قومیّت و جنسیّت.

مسئله ی انتخاب در حکومت با مسئله ی انتخاب در چارچوب دولت با هم، تفاوت کلّی دارند و اگر مفهوم حکومت را از مفهوم دولت، جدا نکنیم، بحث در باره ی انتخابات به پریشانگویی کشیده خواهد شد؛ زیرا انتخاب حکومت که بر اصل ثبات و پایداری و همبستگی است با انتخاب دولت که بر اصل تغییر و کثرت است، تفاوت کلّی دارد. حکومت، نظام سیاسی ی یك کشور می باشد و با دولت فرق دارد. حکومت می تواند بر مبنای ارزشها؛ امّا بدون ایدئولوژی باشد؛ ولی احزاب سیاسی درجامعه می توانند ایدئولوژیکی باشند. حکومت نباید با هیچکدام از ایدئولوژیها عینیّت داشته باشد؛ ولی نسبت به ارزشهای انسانی باید مسئولیّت پذیر باشد و برای استقرار و دوام آنها مبارزه کند.

احزاب سیاسی به کمك ایدئولوژیهای مختلفی که دارند، می توانند در باره ی هر ارزشی که حکومت بر آن استوار شده، معانی و تاویلات و آلترناتیوهای مختلفی از آن ارزش به مردم ارایه دهند. محتویات ارزشهای انسانی در حکومت، طبق معیار واقعیّت، معیّن خواهد گشت؛ نه اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی.

معرفت واقعیّات سیاسی در باهمشناسی ممکن می گردد. معرفت واقعیّت سیاسی یك عمل مشترك همه در جامعه است؛ اما روند کسب معرفت واقعیّت سیاسی در جامعه با روش معرفت علمی فرق دارد. باهمشناسی ی همگان در جامعه به معنای تقدّم تجربه ی مستقیم همه ی مردم بر هر تئوری و دین و ایدئولوژی، سنگپایه ی دمکراسی است. اینکه تجربه ی مستقیم مردم بر تئوریها یا ایدئولوژیها و فلسفه ها و مذاهب، تقدّم دارد به هیچ وجه بیانگر آن نیست که با قبول تقدّم تجربه باید خط بُطلان روی تئوریها یا ایدئولوژیها و جهان بینیها کشید؛ بلکه در سیر معرفت اجتماعی، تئوریها و ایدئولوژیها و فلسفه ها نقش بسیار موثّری برای متحرّك کردن سیاسی ی مردم و پیدایش قدرتهای اجتماعی و احزاب در راستای قانونگذاری و تعیین محتویّات حکومت و قانون اساسی دارند؛ ولی ساختار حکومت و قانون اساسی باید بدون ایدئولوژی باشد و خود را با هیچ یك از اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها و جهان بینیها و ادیان کتابی، عینیّت ندهد.

آنچه ساختار و محتویّات و شکل حکومت را مشخّص می کند روشها و نهادها برای بازگشت دادن همه ی تئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینیها به واقعیّت سیاسی و قرار دادن واقعیّت سیاسی به نام معیار اصلی است. همه ی تاویلات مختلف و متّضاد از واقعیّات مشترك در جامعه سرچشمه گرفته اند و در اثر ایده سازی *(ساده سازی و کلّی سازی)* و ایده آل سازی *(متعالی سازی)* چهره هایی از واقعیّت را شناخته اند؛ ولی با چنین کاری، هم از واقعیّت، هم از یکدیگر، دور شده اند و با بازگشت به واقعیّت، واقعیّت از نو، معیار اصلی می گردد تا در چارچوب مبانی و اصول ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه های آلتی، ایده ها و ایده آلها، معیار اصلی شوند؛ ولو آنکه به واقعیّات و تجربیّات مراجعه کنند و به آنها اهمیّت فوق العاده بدهند.

برای حکومت، واقعیّت سیاسی، معتبر و معیار اصلی است که نمی توان آن را به ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها و اصول ادیان کتابی و جهانبینیها تقلیل داد. در مغزه ی واقعیّت سیاسی، روندهای مختلف و متّضادی از تاویلات مختلف هست. همه ی تاویلات از یک واقعیّت مشترک، سرچشمه می گیرند و هر کدام روندی خاصّ از آن واقعیّت مشترک را عبارت بندی می کنند و هیچ تاویلی فقط یک واکنش درونسو و ذهنی ی یک فرد یا گروه نیست؛ بلکه ریشه در غنا و کثرتمندی ی خود واقعیّت سیاسی دارد. از این مقدّمات می توان نتیجه گرفت که :

حکومت، سوسیال هست؛ ولی نباید سوسیالیستی باشد. حکومت، لیبرال و دمکرات هست؛ ولی نباید لیبرالیستی یا معتقد به یکی از تئوریها یا ایدئولوژیهای لیبرالیسم باشد. دمکراسی تنها یک ایدئولوژی نیست؛ بلکه ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه های بسیار مختلف دارد و در حکومت، مفهومهای مختلفی از هر کدام از ایدئولوژیهای دمکراسی؛ یعنی دمکراتیسمها وارد می شود؛ امّا حکومت با هیچکدام از ایدئولوژیها، خود را عینیّت نمی دهد. افراد و احزاب می توانند با آزادی ی مطلق، سوسیالیست یا لیبرالیست یا دمکراتیست یا کنزرواتیست باشند *(محافظه کار به هیچ وجه با سنّت گرا = ترادیسیونالیست همسان نیست. مشتبه ساختن این دو اصطلاح با هم باعث بسیاری از کژفهمیها می شود)*

دمکراتیسم، نهضتی است که صورتهای مختلف به خود گرفته است. به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینیهای مختلف و مخالف یکدیگر به جامعه آمده است و در همه ی اشکال، موثّر بوده است و هر کدام از آنها فهم دیگری از دمکراسی دارند و این طرز فهم خاصّ از دمکراسی می تواند در ساختار حکومت و قانون اساسی وارد شود بدون آنکه آن تئوری یا ایدئولوژی در تمامیّتش پذیرفته شود.

البته با حقیقی و اصیل و علمی شمردن یک سوسیالیسم یا لیبرالیسم از سوی گروهی یا حزبی یا سازمانی کوشیده می شود که مابقی تئوریها و ایدئولوژیهای سوسیالیسم و لیبرالیسم، طرد و منفور شوند؛ زیرا هر یک از آنها خود را تنها مفسّر حقیقی آن تئوری یا ایدئولوژی قلمداد می کند؛ ولی حکومت با هیچکدام از این دعویها نباید خود را انطباق دهد. در یک حکومت بدون ایدئولوژی، عناصر سوسیال، ثابت و محدود نیست و تنها از یک مکتب سوسیالیسم *(علمی یا حقیقی یا راستین)* گرفته نشده است و در انتخاب عناصر سوسیال، خود را محصور به یک تئوری یا ایدئولوژی ی سوسیالیسم نمی کند. از طرفی دیگر، کیفیّت و کمیّت سوسیال بودنش به طور نهایی، یکبار برای همیشه، مشخّص و معیّن نشده است؛ بلکه جنبشهای سوسیالیسم در جامعه، تاثیرشان در حکومت می تواند کمیّت و کیفیّت سوسیال بودن حکومت را تغییر بدهد. حکومت برای اخذ عناصر و عوامل و وجوه عملی و واقعی از هر تعبیر سوسیالیستی باز است؛ اما هیچگاه به یک ایدئولوژی یا تئوری ی خاصّ سوسیالیسم پای بند نمی شود.

تفاوت ارگانیسم طبیعی با ارگانیسم اجتماعی، آگاهبود اشتراک در ایده ها و ایده آلهاست که در ارگانیسم طبیعی وجود ندارد و تشبیه کردن یک جامعه به ارگانیسم، معنایی بسیار مجزا از ارگانیسم طبیعی دارد. تا انسانها منفعت جوییهایشان به ایده ها و ایده آلهای مشابه یا واحد، استحاله نیافته که با آن

همبستگی ی درونی ی یك گروه پیدایش می یابد و بالاخره آن ایده ها و ایده آلها در تصاویر و اسطوره (= بُنداد) ها و سیستمی به هم پیوسته، بازتاب نیابند، گروههای دیگر، قدرت موجودیّتشان را به نام یك همبستگی به رسمیّت نخواهند شناخت.

به رسمیّت شناختن قدرت خارجی ی یك گروه از سوی گروهها و طبقات دیگر، سبب دریافتن آگاهبود وجود خود آن گروه یا طبقه هست. به عبارت دیگر، من موقعی هستم؛ یعنی از موجودیّت خود، آگاهی دارم که دیگری نیز به هستی ی من اقرار می کند. درك همبستگی ی گروهی یا طبقاتی یا سیاسی موقعیست که خود را به نام یك قدرت واحد موثر در گروههای دیگر باز شناسند.

ایده و ایده آل فقط تاویل یا انعکاس محض واقعیّت، به تنهایی نیست؛ بلکه به پشتوانه ی کلّی و متعالی سازی، سبب پیدایش قدرت پیوندی ی درونی در گروه و استحاله به ایدئولوژی، سبب پیدایش قدرت گسترش بیرونی و رای گروه می گردد. پیش از این گفته شد که ایده آل با منفعت جویی رابطه دارد؛ امّا ایده و ایده آل با منفعت جویی انطباق کامل ندارد. منفعت جویی، ایده و ایده آل مربوط به آن را نمی پوشاند. از طرفی، این رابطه تنها یك رابطه ی مستقیم و آگاهبودانه نیست. منفعت جویی یك فرد یا گروه به طور مستقیم و تحت کنترل مستقیم عقل و اراده به ایده یا ایده آل استحاله نمی یابد تا ایده یا ایده آل دست افزار منفعت جویی فرد یا گروه بشود.

تطابق عمدی و آگاهبودانه و مستقیم میان ایده و ایده آل با منفعت جویی از راه انطباقی آگاهبود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی به وجود می آید؛ نه با تراوش خودجوش ایده ها و ایده آلها از منفعت جوییها. طبعا چنین آگاهبودی چه طبقاتی چه گروهی چه ملّی وجود ندارد. معمولا انطباق میان منافع افراد یك گروه یا طبقه یا ملّت با ایده ها و ایده آلها و بالاخره ایدئولوژیشان، یك امر بدیهی گرفته می شود که در حقیقت، این طور نیست و به تلاش تئوریك و روانی و اجتماعی و سیاسی احتیاج دارد. هر وقت این گونه تطابق به وجود آید، آگاهبود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی یا ملّی به اوج خود می رسد و هر چه از این تطابق کاسته شود از آگاهبود گروهی کاسته می شود. مثلا می توان از تطابق منافع جامعه ی ملّی و ایده ها و ایده آلهایش کاست و همزمان با آن بر تطابق منافع طبقه ی اقتصادی و ایده ها و ایده آلهایش افزود. یا بالعکس از یك طرف، منفعت جوییهای هر انسان برای او به طور مساوی و با یك شدّت، بدیهی و مشخّص نیست از طرفی دیگر، خود منفعت جوییهای گوناگون نیز با یکدیگر همخوانی ندارند تا با محاسبه و با آگاهی، آنها را به ایده ها و ایده آل تبدیل کنیم و دستگاهی واحد از آنها بسازیم که با هم هیچ تنشی نداشته باشند. اگر بتوانیم با چنین آگاهی، این استحاله را انجام دهیم، ایمان به حقّانیّت منافع خود را از دست می دهیم.

انسان با ایده آلی ساختن منفعت خود، آن را به شکل یك منفعت عالی تر و مقدّس تر در می یابد و با کلّی سازی ی منفعت خود، آن را ناگهان به نام یك منفعت عمومی درمی یابد. قدرتی که برای خود یا گروه یا حزب یا طبقه ی خود می خواهد به نام قدرتی به نفع عموم و برای همه ی انسانها در می یابد و

دیگر اینکه، قدرتی را که برای خودش می خواهد به نام قدرت مقدّس و الهی و انسانی و خلقی و قدرت ایده آلی *(برای تحقّق کمال، خیر و عدالت)* در می یابد.

حقّانیّتی که ما از یك ایدئولوژی برای منافع خود در می یابیم، نا آگاهانه است و همین ناآگاهبود، ریشه ی ایمان ما به حقّانیّت افکار و اعتقادات و رفتارهای ماست. به همین دلیل نیز هست که موجّه ساختن عقلی و آگاهبودانه ی یك منفعت، بیشتر کنترل پذیر است تا حسّ حقّانیّت که تراوش یك ایدئولوژی هست. ما در حقّانیّت ناشی از یك ایدئولوژی نه تنها بیشتر از منفعت خود که حقّ ماست می خواهیم؛ بلکه این منفعت بیشتر را نیز عالی و مقدّس می سازیم. ما در این جا میان منفعت خود و حقیقت، تساوی قائل می شویم *(منفعت ما یا گروه ما مساویست با حقیقت کلّی و مقدّس)* چنین تساویی به ما، جرئت فوق العاده در مبارزه برای منفعت خود می دهد و از جرئت و اطمینان طرف دیگر بی اندازه می کاهد؛ زیرا منفعتی که او می خواهد علیه حقیقت من و انکار آن است.

ایده و ایده آل و بالاخره ایدئولوژیها، بیانگر قدرتی می باشند که سازمانبندی و قدرت نفوذ گروهها را وحدت می دهد. تا موقعی که افراد و گروههایی می توانند ایده ها و ایده آلها و ایدئولوژی ی خود را ترویج و تبلیغ کنند، آزادی ی اظهار قدرت و تغییر دادن اراده و شخصیّت دیگران و گروههای دیگر را دارند و می توانند با نفوذ خود، به قدرت گروههای دیگر تعادل ببخشند و بدین ترتیب، قدرت سازمانها و گروههای دیگر را کنترل کنند. به محض اینکه یك ایدئولوژی، مانع اظهار قدرت ایده ها و ایده آلها و ایدئولوژی ی دیگر شود افراد و گروهها و طبقات و لایه ها و سازمانها، به زور، متوسّل می شوند. امّا تا موقعی که اعتماد به نفوذ قدرت ایده ها و ایده آلها و ایدئولوژی ی خود در مردم و سایر گروهها هست و این اعتماد، خدشه ای بر نداشته، توسّل به زور گویی یا دادن حقّانیّت تئوری به منظور پرخاشگری و قهر ورزی، نادر است.

وقتی حکومت، خود را با یك ایدئولوژی عینیّت بدهد؛ یعنی یك حکومت ایدئولوژیکی یا دینی بشود *(حکومت می تواند ایدئولوژی یك طبقه ی اقتصادی یا جامعه ی مذهبی یا یك سازمان نظامی را بگیرد و خود را با آن عینیّت دهد؛ ولی این بدان معنا نیست که حکومت به یك ایدئولوژی احتیاج دارد و ضرورتا باید بر یك ایدئولوژی استوار باشد)* در تضاد با اظهار قدرت ایدئولوژیهای دیگر قرار می گیرد.

نفی حکومت غالبا از آنجا شروع می شود که حکومت با یك ایدئولوژی ی خاصّ یا اصول دین کتابی، عینیّت داشته باشد. میل به نابودکردن و نفی و انکار حکومت در مغز و روان انسان به سبب عینیّت حکومت با ایدئولوژی یا دین کتابی، شکل می گیرد و هدف از نابود کردن حکومت، در اصل، نفی ایدئولوژیی است که در چارچوب آن حکومت به قدرتیابی ی خود، سازمان و تشکّل می دهد.

« جمالی » می اندیشد که حکومت، موظّف است زور را از مناسبات میان ارگانهای خود و جامعه برطرف کند. با قدرتیابی ی قدرتخواهان، زور گویی، سازمان می یابد و با برنامه می شود. در فضای دمکراسی که بر پایه ی همکاری عقلهای فرهیخته در گفت –و – شنود استوار است، اعتماد به نفوذ قدرت

ایده ها و ایده آلها در یکدیگر و گشودگی ی روانی ی همه برای قبول نفوذ و تاثیر ایده ها و ایده آلها از همدیگر و امکان رقابت آزاد، هیچگاه باعث توسّل به زور نمی شود.

جایی انسان به زور گویی، تحریك می شود که اعتماد خود را برای تنفیذ قدرت ایده ها و ایده آلها در گفت –و – شنود از دست بدهد. بنابر این، وجود یك حکومت ایدئولوژیکی یا مذهبی، سبب نفی و تزلزل اعتماد می شود؛ زیرا مردم در مقابل حکومت، ناتوانی خود را در تاثیر گذاری بر حکومتگران درمی یابند و طبعا رابطه ی سیاسی میان حکومتگران و حکومت پذیران، رابطه ی تفاهم در ایده ها و ایده آلها نیست؛ بلکه رابطه ی زور گویی و سرکوبگری است. به سبب آنکه زور در حکومت، متمرکز و کاربردش منحصر به اوست، در نتیجه، حکومتی که ایدئولوژیکی یا شریعت مآبانه باشد به حکومت نظامی و پلیسی تبدیل می شود.

ایدئولوژی با بسیج کردن سیاسی ی مردم، سبب می شود که ایده و ایده آل بر تجربه ی فردی از واقعیّت، تقدّم یابد. فعالیّت ایدئولوژیکی ی احزاب و گروههای اجتماعی، تجربه ی فردی را تابع ایدئولوژی و تئوری می کنند و به کمك وحدت حزبی یا سازمانی برای تحقّق منافع مشترك، قدرتی پدید می آورند که معیار تعیین آن از تجربه ی فردی، به ایدئولوژی و تئوری انتقال می یابد. از این به بعد، فرد نیست که منفعتش را مشخّص و تاویل می کند؛ بلکه ایدئولوژی یا ایده و ایده آلها هستند که به جای واقعیّت، معیار سیاست می شوند. در هر ایدئولوژی، اهرمهای مختلفی با هم وحدت پیدا می کنند :

منافع گروهی به شکل ایده ها و ایده الها در می آیند؛ امّا یك سیستم یا تئوری ایده ها یا ایده و ایده آلها هنوز ایدئولوژی نیست. ۲ –ایده آلها در یك ایدئولوژی، رابطه ی عمیق و شدیدی با عواطف و سوائق انسان پیدا می کنند و آنها را بر می انگیزانند. ۳ –اسطوره (=بُنداد) که واقعیّات و ایده آلها را در تصاویر زنده به هم می پیوندد یا جای تئوری را می گیرد یا با تئوری، وحدت پیدا می کند. ۴ – در ایدئولوژی، نظم سیاسی با نظم اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی و حتّا با نظم مذهبی، وحدت پیدا می کند.

ایدئولوژی نمی خواهد فقط ساختار حکومت و سیاست را مشخّص کند؛ بلکه می خواهد به سراسر زندگی ی انسان چه در بستر اجتماعی چه در زندگی ی خصوصی شکل بدهد. بدینسان یك حکومت ایدئولوژیکی از محدوده ی نقش سیاسی و قانونی اش خارج می شود و می خواهد قدرتی به چنگ آورد که ذهنیّت انسان را بر شالوده ی مبانی و اصول ایدئولوژی شکل بدهد. می خواهد انسان را در تمامیّتش، تصویر یا تعریف کند؛ یعنی آگاهبود فردی ی او را متعیّن کند. می خواهد در گوهر انسان، اراده و شخصیّت و عواطف او را متعیّن کند و چون می خواهد تمامیّت وجود هر انسانی را در تصرّف داشته باشد، نمی تواند هیچ گونه ایدئولوژی ی دیگر را بشکیبد و در قدرت خود شریك کند.

اکراه و مقاومت انسان در قبال تسلیم شدگی و عبودیّت تمام عیار، سبب می شود که حکومت ایدئولوژیکی برای تصرّف تمامیّت انسان به زور متوسّل شود. در حالیکه بر شالوده ی فرهنگ ایرانی،

حکومت در حقیقت، این نقش را دارد که هیچ زوری کوچك ترین صدمه ای به بقا و رشد اراده و شخصیّت و عواطف فردی نزند. آزادی ی فردی، موقعی ممکن است که هیچ قدرتی نتواند تمامیّت وجود انسان را تصرّف کند. نفی چنین قدرتی است که امکان تعیین آگاهبود و وجدان فردی ی انسان به وسیله ی خود انسان را پدید می آورد. به همین دلیل نیز هست که وحدت خواهی ی ایدئولوژی، در طیف متنوّع پدیده های سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی، سبب قدرتیابی ی مطلق آن ایدئولوژی بر انسان می شود و باید با جدا کردن این نظام و دامنه ها تا آنجا که میسّر است از قدرت حکومت کاست و آن را بدون ایدئولوژی کرد.

ایدئولوژی با یك اسطوره (=بُنداد) یا اسطوره (=بُنداد) ها متلازم است و در ایده ها و ایده آلها که به خود صورت گرفته اند از حالت انتزاعی و عقلی خارج می شوند و بر قدرت ایدئولوژی می افزایند و ساحت اسطوره (=بُنداد) ای ی ایدئولوژی یا تئوری ی سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی را به یك قدرت عاطفی ی متحرّك سازنده و بسیج کننده ی اجتماعی تبدیل می کنند.

به پشتوانه ی استحاله ی تئوری به ایدئولوژی (در اسطوره (=بُنداد)) وابستگی ی فکری بر اساس اعتبار منطقی ی تئوری است و بر این اصل، استوار است که تا تئوری رد نشده، ما به آن پای بندیم. وابستگی ی فکری که احتمال تزلزل و گسستگی را در خود دارد با ایدئولوژی، به تعهّد عاطفی و شخصی تبدیل می شود. وابستگی ی عقلی، به وفاداری ی عاطفی و خصوصی استحاله می یابد. بدینسان مسئولیّت انسانی و منطقی، به تعهّد اخلاقی و عاطفی و فردی تبدیل می شود. از این نظر، ایدئولوژی با اهرم اسطوره (=بُنداد) ای اش بهترین وسیله می شود تا سازمانها و احزاب و گروههای قدرت طلب بتوانند به کمك آن، توده را بسیج کنند. ایمان به علمی و عقلی و تجربی بودن ایدئولوژی نمی گذارد که ماهیّت اسطوره (=بُنداد) ای بودن آن شناخته شود. ایدئولوژی در اوج اسطوره (=بُنداد) ای بودنش هنوز موجب ایمان به علمی بودنش می شود. در مبارزات سیاسی نمی توان با آن ایدئولوژی به نام یك اسطوره (=بُنداد) ی محض مبارزه کرد؛ زیرا آن اسطوره (=بُنداد)، سپر علم و عقل و تجربه را در مقابل خود دارد.

ایدئولوژیها برای سازماندهی ی قدرتهای اجتماعی، نقش بسیار مهمّی ایفا می کنند؛ ولی برای تحرّك سیاسی ی مردم از روشهای غیر عقلی استفاده می شود و بدین ترتیب آهسته – آهسته قدرتهای تاریك و طبعا کنترل ناپذیر نیز داخل سیاست می شوند که از آن گریز نیست.

روند دمکراتیزه شدن سیاست در جامعه از راه احزاب و اتّحادیه ها و سایر سازمانهای اجتماعی و بالاخره در مجلس رای گیری (= پارلمان) بر آنست که از عناصر غیر عقلی و ایدئولوژیکی به تدریج کاسته شود و امکان گفت –و –شنود پدید آید تا قدرت ایده ها و ایده آلها بالاخره تابع قدرت منطق شوند.

ایدئولوژیها، منافع متولّیان خود را در سیستم ایده ها و ایده آلها با وحدتی که به عواطف از راه اسطوره (=بُنداد) ها می دهند به قدرت اجتماعی تبدیل می کنند. درك نفوذ قدرت ایدئولوژی در سایر

گروهها و حکومت و قانونگذاری، سبب رشد اعتماد گروهها و سازمانها و طبقات به تغییرات مداوم؛ ولو آهسته می گردد و بدینسان از کاربرد زور و قهر و پرخاشگری برای رسیدن به منافع خود می کاهند؛ ولی وقتی گروهها و طبقات و سازمانها و اتّحادیه ها از تاثیر و نفوذ ایدئولوژی ی خود در جامعه و حکومت، نا امید و دلسرد شدند، ایدئولوژی، دگرگشت تازه ای پیدا می کند.

رسیدن به منافع بر شالوده ی تغییر و رشد آنها، تغییرات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و آموزشی را ایجاب می کند. منافع با تحوّل به ایده ها و ایده آلها، قدرتهای لازم را برای این گونه تغییرات فراهم می آورند؛ ولی محدود کردن نفوذ قدرتها یا منع کلّی ی ایدئولوژیها در جامعه که به کلّی، امکان تحقّق منفعتها را از بین می برد و روز به روز بر محرومیّتها می افزایند، سبب می شود که ایدئولوژیها، امید به جهشهای ناگهانی و تغییرات کلّی و ضربه ای را در ذهن متولّیان خود بپرورانند. امید به جهشهای ناگهانی با حقّانیّت بخشیدن به زور و قهر و پرخاشگری همراه است. بنابر این، ایدئولوژی که امکان ایجاد قدرت اجتماعی است به سهولت می تواند در اثر عدم اعتماد به نفوذ مداوم خود در افراد جامعه، به جهش ناگهانی و تایید زور برای تحقّق منافع روی آورد.

مرز میان قدرت و زور بسیار نامعلوم می باشد و قدرتی که از تاثیر، باز داشته شود به سرعت به زور استحاله می یابد. حکومت نباید با مسدود کردن راه اظهار قدرتها، به پیدایش زور، فرصت بدهد؛ زیرا ایدئولوژی، حاوی سیستمی از ایده ها و ایده آلهاست که مانند دین کتابی، وابسته به خشم الهی و رسانیدن زهر چشم گاه به گاه نیست؛ بلکه سیستم زور گویی اش با سازمان و برنامه می باشد.

« جمالی » می اندیشد که دمکراسی برای در بر گرفتن همه ی افراد یك جامعه، وارد کردن شخصیّتها در سیاست، به ایدئولوژیها و تئوریها و جهاننگریهای جور واجور احتیاج دارد. دمکراسی بر شالوده ی همکاری ی زنده ی عقلها بر تجربه ی مستقیم و اراده ی زاییده از تفاهم عقلها به وسیله ی گفت – و – شنود استوار است. در تشکیل حکومت باید دخالت اراده ی همه از راه گفت – و – شنود میسّر گردد؛ یعنی همه ی سازمانها و احزاب و گروهها و افراد با ایدئولوژیها و ایده آلهایشان به شراکت در حکومت دعوت می شوند؛ ولی انسانهایی که ایمان ایدئولوژیکی دارند به سختی می توانند با هم گفت – و – شنود کنند و به تفاهم برسند. به همین دلیل بایستی تا حدّی، ایدئولوژی زُدایی بشود تا گفت – و – شنود و منطق به جای زور گویی ی ایدئولوژیها بنشیند؛ یعنی باید عنصر اسطوره (= بُنداد) ای و قهر ورزی و عاطفی از ایدئولوژیها تا به حدّی کاسته شود تا منافعی که کم کم تابع عواطف شده بودند مجددا تابع عقل بشوند.

با ایدئولوژی سازی، توده ی مردم، سیاسی می شوند؛ امّا بیشتر بر پایه ی عواطف و اسطوره (= بُنداد) و تحریك سوائق. در این رویداد، اجزای عقلی که ایده ها باشند تابع عواطف اسطوره (= بُنداد) ای می گردند. چنین رویدادی باید در نهادهای حکومتی معکوس گردد؛ یعنی اجزای عاطفی و اسطوره (

= بُنداد) ای، دوباره تابع ایده ها گردند؛ نه آنکه حذف گردند. برخورد ایدئولوژیها در قدرت باید به برخورد افکار و تجربیّات افراد تبدیل گردد.

رسیدن به وحدت منطقی برای هر تئوری، یك ایده آل است؛ امّا برای هر ایدئولوژی، وحدت اجتماعی، ایده آل است. ایدئولوژیها باید تا آنجایی که می توانند به تئوری تقلیل پیدا کنند؛ یعنی به تئوری و بحث در ایده ها نزدیك گردند. همین که عناصر عاطفی و ناآگاهبود اسطوره (= بُنداد) ای تابع عناصر عقلی و آگاهبود گردند، کفایت می کند و مقصود این نیست که پارلمان، محل بحث دانشمندان و متخصّصان در صحت و سقم تئوریها و دستگاه ایده ها باشد؛ بلکه زور و قهر و شدّت عاطفی ی محتویّات اسطوره (= بُنداد) ای ی ایدئولوژی آنقدر کاهش می یابد که نقش ایدئولوژی برای همبستگی ی اجتماعی تا اندازه ای به نقش تئوری نزدیك می گردد.

بر شالوده ی تئوریها است که تشکّل اجتماعی، پایه گذاری می شود. از این لحاظ، ایدئولوژی باید به سوی تئوری حرکت بکند؛ یعنی اسطوره (= بُنداد) زُدایی و عاطفه زدایی بکند تا امکان گفت – و – شنود و تفاهم سیاسی به وجود آید و کاربُرد هر نوع زور و پرخاشگری، طرد گردد و گر نه در برخورد ایدئولوژیها در همه ی وجوهشان *(با همه ی امکاناتشان)* کسی بر دیگری چیره می شود که پُر زورتر و خشن تر است؛ یعنی زور و قدرت جای قانون و حقوق و منطق و تجربه را می گیرد. در حالیکه با نزدیك شدن ایدئولوژی به تئوری ی بنیانی ی خود و قبول اصل تقدّم تجربه بر تئوری، به تجربه ی دیگران نیز احترام می گزارد و واقعیّت را به نام معیار تصمیم و تفاهم، تصدیق می کند.

نه آن تئوریی که موثرتر، عواطف و اسطوره (= بُنداد) ی قدرت و قهر و امید را به هم پیوند داده است شامل حقیقت بیشتر یا تنها حقیقت است؛ نه آن سیستم ایده ها و ایده آلها که قدرت تجهیز و بسیج اجتماعی اش کمتر است لزوما فاقد حقیقت یا منطق یا تجربیّات است. حکومت نباید بگذارد که زور یا قدرتی را که ایدئولوژیها می توانند مجهّز سازند، معیار اصلی و نهایی قانون قرار بدهند؛ بلکه عقل و تجربه و واقعیّت و گفت – و – شنود بدون کاربرد زور، معیار اصلی خواهد ماند.

تجهیز قدرت اجتماعی بدون ایدئولوژی ممکن نیست؛ امّا برخورد ایدئولوژیها نیز بر اساس قدرت یا زوری که می توانند بسیج کنند معیار مناسبات انسانی (= حقوق) نمی تواند باشد و حکومت، ابزاری برای رفع زور از مناسبات انسانهاست. حقّانیّت حکومت از ایدئولوژی ی خاصّی گرفته نمی شود؛ یعنی با هیچ حقیقتی، عینیّت پیدا نمی کند. حکومت فقط به توجیه عقلی و تجربی، احتیاج دارد و این تنها با همکاری ی عقلها به وسیله ی گفت – و – شنود همگانی ممکن است. عقلها، موقعی کارآ هستند که بتوانند طبق روشی معقول در باره ی برطرف کردن مسائل اجتماعی با هم تفاهم پیدا کنند و تصمیم بگیرند و اجرا کنند. حکومت موقعی مجاز است زور را به کار بندد که فردی یا گروهی یا سازمانی یا حزبی بخواهد از راه زور گویی و خشونت، همکاری ی عقلی افراد و گروهها را در گفت – و – شنود آزاد از بین ببرد.

چ)- پایورزی در یقین به خویشزایی

هر ایدئولوژی و دین کتابی، تصویری از انسان ارایه می دهد و وقتی کسی با آن تصویر، همخوانی نداشته باشد به او تهمت از خود بیگانگی می زند. چنین است که هر انسانی از نظر ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی ،گونه های پر شمار از خود بیگانگی دارد و فقط وقتی انسان، طبق تصویری باشد که ایدئولوژی یا دین کتابی ارائه می دهد، آن وقت از خود بیگانه نیست. امّا انسان تا خودش، صورت دلخواه خود را نیافریند و نیز تا زمانی که طبق تصویر کلیشه ای ی هر کدام از ایدئولوژیها یا مذاهب و ادیان رفتار کند، از خود بیگانه می باشد. انسان، موقعی بر خود حاکمیّت دارد و به شرافت انسانی ی خود می رسد که خودش آن گونه که آرزو می کند،گوهر خود را پدیدار کند.

هیچ ایدئولوژی و دینی نباید حقّ و قدرت آن را داشته باشد که تصویر ایده آلی ی خود را به انسان تحمیل کند. خدای هیچ دینی نباید حقّ و قدرت آن را داشته باشد که انسان را به صورت خودش خلق کند. مهم نیست که صورت او، عالی و احسن الصّور است. مهم این است که حقّ حاکمیّت و شرافت انسان، ارجحیّت دارد به گونه ای که بتواند با اراده ی خودش، صورت خود را بیابد و گوهر خود را در آزادی بیافریند. برای نمونه در ایران، به نام اینکه اسلام تنها دین و عقیده ی فطریست، انسان را برای تغییر عقیده، مجازات سنگین می کنند. در حالیکه حاکمیّت و شرافت انسان، مهم ترین و اصلی ترین مسئله هاست.

قانون اساسی ی ایران باید با قبول حاکمیّت و شرافت انسان به نام برترین ارزش، آغاز گردد. تاویلی که ما از حاکمیّت و شرافت انسان داریم باید مشخّص و روشن گردد؛ زیرا این مسئله ای کلیدیست که اصول حقوق بشر بر آن، پی ریخته شده است. ما بایستی مغزه ی حقوق بشر را از دو سو، روشن و مشخّص کنیم. یکی از دیدگاه اصول اسلام و دیگری از دیدگاه ایدئولوژی مارکسیسم؛ زیرا ما در ایران با این دو دیدگاه بیش از دیدگاههای دیگر روبرو هستیم.

هدف اصلی ی ایدئولوژی ی مارکسیسم، رفع و نفی از خودبیگانگی ی انسان است. هدف اسلام نیز همین است. نکته ی دقیق این است که ایدئولوژی ی مارکسیسم و اسلام هر دو مستقیما در باره ی تعریف یا تصویر انسان، کلامی بر زبان نمی رانند؛ بلکه یکی با طرح مسئله ی از خود بیگانگی به طور ضمنی و دیگری با تثبیت فطرت انسان، آگاهبود فردی را متعیّن می کند.

تصویر یا تعریف انسان با تصویر یا تعریفی از جامعه، متناظر است و بالعکس. مهم نیست که ما از تصویر جامعه شروع کنیم یا از تصویر انسان؛ زیرا هر تصویری، تصویر متناظرش را در خود دارد و می توان تصویر متناظرش را از چارچوب آن استنباط کرد. اگر کسی، تصویری از اجتماع مطلوبش را بدهد می توان تصویر انسان را نیز در آن اجتماع استنباط کرد. مارکس با تصویر اجتماع اولیه و اجتماع فرجامین (= کمونیسم) پایه ی تصویر انسان را می گذارد که طبعا بحث او، انحراف و بیگانه شدن از آن تصویر می

باشد. اسلام نیز در اسطوره (=بُنداد) ی خلقت آدم، تصویر انسان را متعیّن می کند و فساد و کفر و ظلم او را؛ یعنی دور افتادن از فطرت را طرح می کند.

برای فهمیدن صحیح اصول حقوق بشر در چارچوب ایدئولوژی ی مارکسیسم چندین راه وجود دارد. یکی اینکه بدون انتقاد از سیستم عقیدتی ی مارکسیسم نشان دهیم که دیدگاههای مارکس نسبت به قانون و حقوق و بالاخص حقوق بشر چیست. آنگاه از نتایج سیستم فکری ی مارکس می توانیم دریابیم که اصول حقوق بشر در رژیمهای سوسیالیستی و کمونیستی که خود را مارکسیست می نامند، گرفتار چه بُن بستهایی می شود. برای درك اصول حقوق بشر در آرای مارکس باید رابطه ی حاکمیّت انسان را در اعمال و افکارش با مسئله ی از خود بیگانگی روشن کنیم.

انسان موقعی بر خود حاکمیّت دارد که حاکمیّت و شرافتش مافوق هدفهای حکومتی و حزبی و سازمانی و دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی باشد و چون مارکسیسم یك ایدئولوژی، میان ایدئولوژیهای دیگر است، هدف ثابت و خاصّی برای جامعه و انسان معیّن می کند و آن، ایجاد جامعه ای است که هدفش رفع از خود بیگانگی از انسان می باشد. البته معتقدین و مومنین به این ایدئولوژی آن را علم و حقیقت می دانند و آن را از همه ی ایدئولوژیها و ناکجا آبادهای دیگر ممتازتر می شمارند. آنها معتقدند که علم، قوانین شك ناپذیر و ثابت و دقیق دارد و تفکّرات مارکس، علم تاریخ و علم اقتصاد است.

« *کارل مارکس (۱۸۱۸ – ۱۸۸۳ م.) و فریدریش انگلس (۱۸۲۰ – ۱۸۹۵ م.)* » به سوسیالیسم عقیده نداشتند؛ ولی در تاکتیك مبارزات سیاسی ی خود، می خواستند سوسیالیستها را جزو کمونیستها قلمداد کنند؛ زیرا سوسیالیسم تفاوت عمیقی با کمونیسم دارد. کمونیسم اساسا ایده آل جوامع مبتنی بر کشاورزی است؛ ولی سوسیالیسم، جنبشی بود زاییده از مناسبات جامعه ی اقتصادی – صنعتی. هر دو، ایده آلها و روشهای مختلفی دارند. مارکس با این تاکتیك که سوسیالیسم راهی به سوی کمونیسم است، می خواست از آن، بهره برداری ی سیاسی کند. از این نظر بود که گر چه به سوسیالیسم، عقیده ای نداشت از آن به جای وسیله استفاده کرد. البته همین رفتار را با آنارشیستها نیز کرده است.

مارکس، مبتکر تحوّل آرمان سوسیالیسم از اتوپی *[= آرمانشهر]* به علم می باشد؛ ولی با این حرف به ارزش و پُرمایگی ی ایده ی آرمانشهر، شدید ترین آسیبها را زد. اتوپی [= آرمانشهر] که تصوّر آزادانه ی انسان از جامعه ی ایده آلی اش هست و نقش بزرگی در جنبشها و تحوّلات اجتماعی و سیاسی ایفا می کند، در شیوه ی تفکّر مارکس، تحقیر شد. با اتوپی سازی، تفکّر و خیال همه ی مردم می تواند در کار باشد.

سوسیالیسم یا دمکراسی یا لیبرالیسم یا آنارشیسم هر کدام، شیوه هایی برای آفرینش آزادانه ی اتوپیها هستند. هر چه مردم، بیشتر آرمانشهر بسازند ما آلترناتیوهای بیشتری برای آینده ی خود خواهیم داشت. آرزوها و هدفها و ایده آلها، زاینده ی نیرو و بالندگی ی امید در ذهن و روان مردم هستند. مارکس و انگلس، بزرگترین عنصر دمکراسی ی آزادیخواهانه را تحقیر و بی ارزش کردند. سوسیالیسم در

تفکّرات آنها به علم تبدیل شد و حقّ نداشت در پی ی آرمانشهر باشد؛ یعنی دیگر مردم حقّ نداشتند در باره ی آینده ی جامعه و زندگی ی بشر، آزادانه آرزو بپرورانند. از دید آنها، ساختن جامعه ی ایده آلی ی آینده به میل و آرزوی مردم باز بسته نیست و فقط یك کار علمی است که چند نفر متخصّص مانند مارکس و انگلس و پیروانشان حقّ انحصاری ی کشف آن را دارند. ویژگی ی این علم آنست که تعدّد و کثرت و آزادی را منتفی می کند؛ زیرا همانطور که دو تا علم فیزیك یا شیمی یا زمین شناسی وجود ندارد، نتیجه گرفته می شود که فقط یك علم تاریخ وجود دارد. تاریخ، تاویلی نیست؛ بلکه همه ی اینها یك علمند عین علم فیزیك و شیمی و بیولوژی.

مارکسیسم مانند بسیاری دیگر از تئوریهای تاریخ، دارای بُنپارهای جزم اندیشانه و عرفان مآبانه می باشد. پژوهش علمی در معنایی که متفکّران و فیلسوفان از علوم طبیعی و ریاضی و تکنیکی استنباط می کنند، در علوم فرهنگی، چندان راهگشا و گویا نیست. مسائل فرهنگی را می توان از چشم اندازهای اسطوره (=بُنداد) ای تأویل کرد و به تاریکی ی شگفت انگیز لایه های روان انسان راه یافت. شمار کثیر سنجشگران و پژوهشگران تاریخ بر این نظرند که در تاریخ، هیچگونه مفهومی وجود ندارد که بتوان آن را دانست. فقط روی دادن برخی پدیده ها را که در جوامع به گونه ای مشابه آشکار می شوند، می توان برای پژوهیدن، رده بندی کرد و نیز برخی از قواعد تجربه ی بشری را بر شمارید که تازه، اعتبار آنها با شك، توأم است و نمی توان از آنها قانون تاریخی ساخت.

تاریخ، هیچگونه سیستم یا دستگاه مکانیکی نیست. تاریخ، عبارت است از معنی دادن به چیزهای بی معنی در پیرامون خود و تأویل انسانوار از آنها. مسئله ی قوانین جبری در ایدئولوژی مارکسیسم، در حقیقت، تفسیر شاعرانه و متافیزیکی از رویدادها می باشد؛ زیرا وقایع تاریخی بیش از هر چیز، تجربی هستند و جبر تاریخی، غیر تجربی است. جبر تاریخی در اصل، ایمان و گونه ای اعتقاد است؛ نه علم. به دلیل آنکه اگر مارکسیسم، مدّعی شود که تاریخ، دارای هدف می باشد، بی سر –و –صدا، زمینه ی علم را ترك کرده و به جهان اسطوره (=بُنداد) ای –متافیزیکی گام نهاده است. تاریخ، دانش آزمایش پذیر نیست و رویدادها نشان می دهند که واقعیّت، لایه –لایه و چند چهره و سرشار از ابعاد گوناگون اسطوره (=بُنداد) ای می باشد؛ ولیکن تمام تئوریهای تاریخ، به مونیسم گرایش پیدا می کنند و تلاش می ورزند که روند پیچیده ی مناسبات انسانها را در تاریخ به دلیلی خاصّ، باز بسته بدانند و رویدادها را بر شالوده ی آن، توضیح بدهند.

در تاریخ، هیچگونه علیّت مونیستی وجود ندارد؛ بلکه علل گوناگون و درهمتافته در شکل گیری ی تحوّلات اجتماعی با هم دخیل هستند. از این نظر، متدهای عقلانی را فقط می توان در دستگاه مفاهیم عقلانی به کار بست که برای بر پایی قوانین آن، به یك دستگاه بسته ی فکری نیاز هست. بدینسان بود که سوسیالیسم و کمونیسم که اساسشان جز بیان آرزوها و ایده آلها و هدفهایی از جامعه و انسان نیست یك واقعیّت عینی شد. برای نگاهداشتن اعتبار چنین علمی نه تنها عقل، کفایت نمی کند؛ بلکه پلیس و زندان و شکنجه نیز ضرورت دارد.

مفهوم علم در زبان آلمانی با مفهوم علم در زبانهای انگلیسی و فرانسوی، فرق کلّی دارد. آنچه را که مارکس و انگلس از علم برداشت می کردند علم به معنا و مفهومی بود که در آلمان، معمول و مصطلح بود؛ نه علم به معنا و مفهومی که در فرانسه و انگلیس می فهمیدند. با تبدیل سوسیالیسم یا آنارشیسم یا کمونیسم به علم، حاکمیّت از انسان برای تصوّر آزادانه ی جامعه ی بهتر که همان تعیین هدف برای عمل خود می باشد، سلب می گردد. علم ساختن از یک آرمان، سلب حقّ حاکمیّت انسان است و چنین کاری، تنزّل و انحطاط سوسیالیسم یا کمونیسم یا هر ایده آل دیگر است که بخواهد به علم تبدیل گردد.

« جمالی » می اندیشد که علم و صنعت، آمر انسان نمی گردند. انسان است که هدف و ارزش می گذارد؛ نه علم و صنعت. تبدیل عرصه ی زندگی به عرصه ی علم، سلب حقّ آفرینش فکری و تخیّلی ی انسان برای طرح امکانهای آینده اش می باشد. علم و صنعت و مناسبات تولیدی باید در خدمت انسان باشند؛ نه بالعکس. انسان باید به رغم حاکمیّت مناسبات اقتصاد صنعتی و ماشین و تکنیک و علم در جهت سیطره یابی بر آنها مبارزه کند. پیامد تعیین قانون برای تاریخ و نفی حقّ تاویل تاریخ و نیز مجاز نبودن انسانها برای هدفگذاری، هیچ معنایی دیگر ندارد سوای سلب شرافت انسان و حاکمیّت او. خواست آرمانشهر، حقّ مسلّم انسان است و تحقیر آن، جز تحقیر انسان نیست. حقّ پی ریزی ی آرمانشهر باید در جامعه به نام یک کار با ارزش اجتماعی و سیاسی به رسمیّت شناخته شود. دوره ی اندیشیدن در باره ی آرمانشهر، هیچگاه پایان نمی پذیرد و علم نمی تواند جای آرمانشهر را بگیرد.

هر ایدئولوژی، چهره ای و جهتی از واقعیّت را در یک ایده آل می نماید. در ایده آل که با رویه ای از واقعیّت، متناظر است، ما نه تنها عظمت و قدرت انسان؛ بلکه محدودیّت و طبعا مسخ کردن انسان را نیز در می یابیم. هیچگاه نمی توان صورتی یا تعریفی از انسان ارایه داد که او را در تمامیّتش (*یکپارچگی ی واقعیّتش و تمامیّت ایده آلهایش*) بنماید.

ما برای درک انسان به ناچار باید صورتها و تعریفهایی ارائه بدهیم که هر چند ما را به درک انسان یاری می دهند؛ ولی با انحراف و مسخ شدگی ی هستی ی انسان همراهند. آزادی ی انسان در مجهول بودن و نامعیّن بودن گوهر او تضمین شده است. انسان در کلّیه ی صورتها و تعریفها، صورت مسخ شده ی خود را می بیند و برای تعیین صورت خود، صورتها و تعریفها را محدود و منحرف می یابد و آنها را نفی می کند. حاکمیّت انسان بر خود، « *خود- نگارگری* » ی اوست. انسان تابع هیچ صورتی نمی شود. به رغم همه ی سازمانها و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی که می کوشند صورت انسان را معیّن کنند او تابع هیچ یک از صورتها نمی شود.

ادیان کتابی (*= یهودیّت و مسیحیّت و اسلام*) برای شرافت انسان (*در چارچوبه ی دین خود*) برآنند که انسان به صورت خالق خود، خلق شده است (*یا خالق، انسان را به بهترین صورتی که می شناخت، خلق کرد*) یا اینکه خالق، انسان را خلیفه ی خود کرد. این سخن، بیانگر شرافت انسان فقط در چارچوب ادیان کتابی است؛ نه ورای این چارچوبه. شرافت او از خودش سرچشمه نمی گیرد. هر چند انسان، بهترین

صورت را دارد؛ ولی صورت او را خالق، معیّن می کند؛ یعنی هدف او را خالق، ابلاغ می کند. در حالیکه حاکمیّت و شرافت انسان در حقّ و قدرت صورتگری ی خود است *(خویشنگاری)*. تفاوت نمی کند که ما به جای خالق، طبیعت یا مناسبات تولیدی ی اقتصادی یا مناسبات اجتماعی بگذاریم، چون در اینصورت، شرافت ما را ماشین یا مناسبات اجتماعی به جای خالق، معیّن خواهند کرد. مناسبات تولیدی در ایدئولوژی ی مارکسیسم و خالق در ادیان کتابی و طبیعت و مناسبات اجتماعی از دیدگاه تئوریهای جور واجور نبایستی زندگی و آگاهبود فردی ی ما را پی بریزند؛ زیرا پیامد آن، بردگی ی انسان است.

ادّعای اینکه انسان، خلیفه ی الله است برای انسان، حقّ حاکمیّت و شرافت اصیل ایجاد نمی کند؛ زیرا انسان تا آنجایی و تا زمانی خلافت خواهد داشت که الله بخواهد. پس خلافت انسان، تابع اراده ی دیگریست. در حالیکه حاکمیّت انسان از تجربه و فهم و شعور خود انسان سرچشمه می گیرد. در خلافت، انسان فقط در غیاب الله، حقّ حاکمیّت به جای الله را دارد و قدرت انسان از اراده ی انسان سرچشمه نمی گیرد؛ بلکه از الله، نشات می گیرد و وامی و عنایتی است؛ ولی شرافت، هیچگاه وامی و عنایتی نیست. آنچه به من، وام داده اند؛ برای من، شرافت نمی آورد. از طرفی، الله برای انسان، هیچگاه غایب نیست؛ بلکه حضور دارد و با حضور الله، خلافت از انسان سلب می گردد. از این گذشته، او خلیفه ی الله هست؛ یعنی فقط اراده ی الله را در غیاب او اجرا می کند؛ نه اراده ی خودش را. شرافت و حاکمیّت این است که هدف عمل و ارزش عمل از خود انسان سرچشمه بگیرد. در فرهنگ ایرانی، حاکمیّت انسان از خرد مهرورز و اندیشنده ی [= عقل] خود او سرچشمه می گیرد و عاریتی و خلافتی نیست. او دست نشانده ی هیچ قدرتپرستی نیست.

« جمالی » بر این اندیشه است که تا انسان خود را می نگارد با خود، یگانه است. مفهوم یگانگی با خود، با معنایی که مارکس از مفهوم یگانگی با خود دارد بسیار فرق می کند. چنانکه با معنای یگانگی با خود در اسلام، تفاوت دارد. نه تنها محمّد ابن عبدالله در قرآن، گوهر اصیل انسان را عبید و تسلیم شده به امر الله می داند؛ یعنی عابدی که میثاق عبودیّت را گردن نهاده است؛ بلکه مارکس نیز گوهر اصیل انسان را کمونیستی می داند. با چنین برداشتی، هر انسانی را علیه گوهر واقعی اش به مبارزه تحریك می کنند تا گوهر خود را بکوبد و ریشه کن کند.

مقصود از کاربرد اصطلاح از خودبیگانگی این است که انسان با تصویر ایده آلی ی آنها، بیگانه و غریب است. صورتی را که از انسان در دین یا ایدئولوژی یا در نظام سیاسی و سازمانی و طبقاتی طرح کرده اند، گوهر اصیل انسان، تلقی می کنند و می کوشند که بدین وسیله، حاکمیّت و شرافت او را پایمال کنند و با تلقین به اینکه گوهر حقیقی انسان، همین صورتی است که ما طرح کرده ایم، قدرت و حقّ مقاومت او را می گیرند و در نتیجه، گاه برخی از انسانها به این افتخار می کنند که ادیان کتابی یا ایدئولوژی ی مارکسیسم یا مناسبات اجتماعی یا مناسبات تولیدی، صورتگر آنها هستند. بردگی و بندگی و بی شرافتی و تسلیم و عینیّت دادن گوهر خود با یك قدرت که همان حلّ شدن و فانی کردن

گوهر خود در آن قدرت باشد، افتخار آنان می گردد، آنگاه این بندگی و بردگی را اوج شرافت می شمارند.

انسان در مقابل این صورتگران *(متعیّن سازندگان آگاهبود او)* و سلطه جویان باید مقاومت کند و بکوشد که به رغم صورتهایی که دائما از او طرح می کنند یا می کوشند آگاهبود او را به طور کامل متعیّن کنند، قد بر افرازد تا بتواند به تن خویش صورت ایده آلی اش را از راه تجربه و جُست -و -جو و خویشاندیشی بیافریند.

با پدید آمدن اقتصاد ماشینی، محصول ماشینی (= کالا) که محصولی تکراریست، معیار کار انسان و سرانجام معیار آگاهبود انسان می شود. بدین ترتیب، اقتصاد صنعتی چه در سرمایه داری چه در جامعه های کمونیستی برای حاکمیّت انسان، خطر آفرین هستند؛ زیرا کالاهای تولیدی، معیار کار و عمل و فکر انسان می شوند. بدین ترتیب، مناسبات اقتصادی با تعیین سیاست و حقوق و حکومت و آموزش و ایدئولوژی و فلسفه، حاکمیّت و شرافت انسان را از انسان می گیرند. هم سرمایه داری هم کمونیسم به این اسارت و بردگی، مُهر حقّانیّت و افتخار می زنند و اولویّت این مناسبات را بر ذهنیّت و رفتارهای انسان می پذیرند. آنها این تسلیم شدگی را بزرگترین امتیاز خود می شمارند و با قبول این بردگی، پرچم انساندوستی نیز بر می افرازند. آنها تفکر و سیاست و آموزش و حقوق و حکومت را تابع همان مناسبات اقتصادی به حساب می آورند؛ یعنی محصول انسان را خدای انسان و معیار وجدان انسان می کنند و با این کار، شرافت انسان را پایمال می کنند و کالا را معیار و بالاخره بت او می کنند تا در چارچوب مناسبات تولیدی، بت خود را بپرستد و تقدیس کند.

« جمالی » بر این مطلب پا می فشارد که نباید در مقام انسان از اقتصاد و مناسباتش بت بتراشیم . نباید بپذیریم که فکر و آموزش و هنر و سیاست، روبنای اقتصادی و باز تابنده ی مناسبات آن است. اگر در عصری و در برهه ای از زمان، ماشین یا مناسبات اقتصادی و کالا و پول، حاکمیّت انسان را خدشه دار کردند، این دلیل نمی شود که آن را به نام قانون ابدی ی تاریخ بپذیریم و بستاییم.

درك و تاویل تاریخ بر پایه ی مناسبات تولیدی ی اقتصادی، سلب شرافت انسانیست. مهم نیست که تاویل با نیّت انساندوستی یا ایده آل انساندوستی صورت گرفته باشد. اصل، تاثیر و نفوذ این اندیشه و آسیب زدن به حاکمیّت و شرافت انسان است. آنچه که می تواند برای فراگرفتن ما، ما را به اوج تعصّب و تنگ بینی و توحّش و قساوت برساند، اگر در بند ما بیاید، می تواند بیشترین نیروها را در اختیار ما بگذارد. همان مناسبات تولید اقتصادی که حاکم و معیّن سازنده ی آگاهبود هستند، می توانند تابع و محکوم ما باشند و در این تابعیّت هست که سودمند و انسانی می شوند. سیاست و حقوق بشر و آموزش و تفکر آزاد باید نقش دیو بندی ی خود را ایفا کنند؛ نه اینکه دیو را به بت تبدیل کنند و در آستانه اش به عبادت و اطاعت، زانو بزنند.

قرار دادن یك ایده یا هدف و ایده آل در آغاز، نقش بسیار موثری در روان و فکر افراد و فرهنگ جوامع ایفا می کند. در زمانهای گذشته، آغاز خلقت، آغاز وجود بود. امروزه آغاز تاریخ، این نقش را ایفا می کند. این ادّعا که جامعه ی اوّلیّه، کمونیستی بوده است همان تاثیری را در اذهان می گذارد که داستانهای خلقت در ادیان کتابی دارند. عمل اوّل یا فکر اوّل یا واقعیّت اوّل، ماهیّت و عمق و جوهر شئی را می نماید. البته این خرافه، نفوذ شدید خود را داشته است و خواهد داشت؛ زیرا آنچه در آغاز بوده است، مهم تر و بهتر و مقتدر تر و با ارزش تر در اذهان مردم جا می افتد. اگر جامعه ی اوّلیّه بدون حکومت بوده است پس حکومت، چیزی بیگانه با وجود انسان است و باز می توان وجودش را از بین برد. فقط باید آن اهرم مُخل و آسیب زننده ای را یافت که پیدایش حکومت را در تاریخ، ضروری ساخته است و آن اهرم را از بین برد تا حکومت نیز به خودی ی خود، یك چیز غیر ضروری و بی ارزش و بی هدف بشود و از بستر تاریخ، ناپدید شود.

هدف از مشخّص کردن یك شکل جامعه به نام جامعه ی اوّلیّه، تحقیق تاریخی نیست؛ بلکه تعیین فطرت و طبیعت انسان است. برای اینکه یك هدف، حاکمیّت انحصاری و مطلق بیابد این هدف را در آغاز خلقت یا تاریخ قرار می دهند و چنین کاری هنوز نیز ادامه دارد. آنچه در آغاز، رخ داده است، مساوی با فطرت (= طبیعت) انسان می شود و آنچه در نهایت قرار داده می شود مساوی با کمال و ایده آل می شود. داستانهای خلقت و طرح جوامع اوّلیّه، همه برای این است که فطرت انسان با هدفی خاصّ، مطابقت پیدا کند؛ یعنی آن هدف، ضرورت طبیعت می گردد. بر پایه ی همین شیوه ی خرافی است که مارکس ادّعا می کند جامعه ی اوّلیّه، جامعه ی کمونیستی بوده است. همانطور که محمّد، نخستین عمل انسان را در دستگاه خلقت، ایمان آوردن به الله و قبول میثاق عبودیّت می داند. از نظر محمّد، این ضرورت فطری ی انسان است و هر گاه عملی سوای بندگی بکند از فطرتش؛ یعنی از خود حقیقی اش بیگانه شده است.

حاکمیّت و استیلای انحصاری و ضروری و تغییر ناپذیر یك هدف در راستای توصیف اوّلین جامعه ها، سرآغاز تاریخ هر ملّتی می شود و با تثبیت و تعیین یك هدف واحد و تزلزل ناپذیر از انسان، سلب حاکمیّت می گردد. هدف گذاری که همان ارزش گذاریست، به یك ضرورت تغییر ناپذیر طبیعی تقلیل می یابد. از اخلاق، یك دستگاه علمی ساخته می شود. از آرزو و ایده آل ، علم ساخته می شود. از طرفی، ایده آل و هدف، ضرورت ذاتی ی انسان انگاشته می شود و چون در عمل و واقعیّت، تحقّق نمی یابد، آن را به نام کمال در آخرین مرحله ی تاریخ یا جهان یا وجود (= *آخرالزّمان*) تثبیت می کنند. حال که در واقعیّت، خصوصیّت ضروری و ذاتی ندارد، پس در آخر، حتما و قطعا به آنچه در فطرتش انگاشته شده، خواهد رسید. بنابر این، هدفی که دائما در تاریخ، به شکست محکوم است، دست آخر، سرنوشت محتوم تاریخی ی جامعه و انسانست. هدف به نام کمال، ضرورت تاریخی می گردد. بدین شیوه، ضرورت فطرت و آغاز، با ضرورت پایان و سرانجام تاریخ و سرانجام عالم و آخرالزّمان به طرزی به هم پیوست داده می شود

و بالاخره این مسیر هر چه هم پر فراز و نشیب انگاشته بشود، آغاز و انجامش ضروریست و برو برگرد ندارد و به سهولت می توان مسیر را حتّا در جزئیاتش توصیف کرد.

بر پایه ی چنین دیدگاهی برای آدمی که ایمان، ضرورت طبیعی و فطرتش به حساب می آید، گرچه در زندگی از آن بیگانه می شود؛ ولی در پایان تاریخ، به فطرتش باز می گردد و جامعه ی کمونیست نخستین یا رجعت به سوی الله، گریز ناپذیر است. بنابر این، مسیر حرکت تاریخ، یك ضرورت طبیعی قلمداد می شود و باید عین فیزیك و شیمی، قوانین مخصوص خود را داشته باشد و می توان به یاری ی خبرگانی چون مارکس و پیروانش آنها را استنباط کرد. چنین است که تاریخ، علم می شود و چون علم، امروزه خدای تازه ایست که تحصیل کردگان آن را خلق کرده اند و در آستانه اش سر تعظیم فرود می آورند، بسیاری نتیجه می گیرند که باید در مقابل علم تاریخ و ضرورت جبری ی آن تعظیم کرد.

ساختن ضرورتهای طبیعی برای بررسی ی پدیده ها و تحوّلات روانی و اجتماعی ی انسانها، دانسته یا ندانسته به این منظور است که مطلوب و ایده آل و آرزوی ما، تحقّق یابد. برای تضمین تحقّق ایده آل و حتمی ساختن وصول به آن، ایده آل و هدف خود را ضروری و جبری و فطری و عینی می سازند و فراموش می کنند که با این عمل، از انسان، سلب آزادی و حاکمیّت و شرافت کرده اند. برای اینکه به ایده آل کمونیسم برسند، آن را جبر تاریخ می خوانند و چون باید در جامعه ی کمونیستی، تنشها نابود شوند، فرد را به جزیی از ارگانیسم جامعه، تقلیل می دهند و بدینسان نتیجه می گیرند که انسان طبیعتا کمونیست است؛ زیرا انسان اوّلیّه فطرتا کمونیست بود؛ یعنی اینکه انسان به طور کلّی، کمونیست خواهد ماند و در سراسر تاریخ تا بازگشت به جامعه ی نهایی کمونیست، از خود، بیگانه خواهد بود. چنین است که همه ی ویژگیهای انسان از خود دوستی گرفته تا قدرت جویی و آز و رشك و امثالهم، همه، نتیجه ی هبوط او در سیستمهای برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری به حساب می آید. این سیستمها او را از خود کمونیستش بیگانه کرده اند و جامعه ی کمونیست نهایی، باز او را از این گناهان، نجات خواهد داد.

با تلقین مفهوم از خود بیگانگی و فطری ساختن تصویر انسان کمونیستی، یك نوع ضرورت روانی ایجاد می کنند و این ضرورت روانی به تحقّق آن هدف کمك می کند. انسان واقعی به نام بورژوا و خرده بورژوا، مطرود و منفور می شود تا برای انسان ایده آلی ی کمونیست که فقط یك ایده آل است و هیچگونه ضرورت طبیعی ندارد در چارچوب تئوری، یك نوع ضرورت ساختگی تراشیده شود. ضرورت ساختگی که به نام طبیعت و عینیّت و علم، مقدّس ساخته می شود، راهی جز توسّل دائمی به زور و پرخاش و قهر و تحمیل علیه خود واقعی و شرافت و حاکمیّت انسان ندارد تا او را به نام علم و ضرورت طبیعی سرکوب کند. در اسلام، خالق، کاربست زور و اکراه را مبارك و پاك می کند و در ایدئولوژی ی مارکسیسم، جبر تاریخ و قوانین مسلّم و تغییر ناپذیر اجتماعی.

نگرانی و ترس از عدم وصول به ایده آل ساختگی، کاربرد این روش را که فطری سازی و ضروری سازی ی آن باشد ، از دیده، پنهان می کند. هدف گذاری و ارزشگذاری که جوهر حاکمیّت و

شرافت انسان است با تثبیت و انحصار سازی و ضروری و جبری و فطری سازی ی مرحله ی نهایی تاریخ یا مرحله ی بعدی ی سیستم کاپیتالیستی، حقّ و قدرت را (*حاکمیّت و شرافت فردی*) از انسان سلب می کند. به خصوص که تقدیس عینی بودن (*برونسویگی = ابژکتیویته*)، سبب می شود که با عینی سازی ی یك هدف و با ارتقا به علم بودن، فراسوی هر نوع خدشه و شك ورزی قرار داده شود.

یکی از بزرگترین ارزشهای فکری، شك متدیك و آزمایش مجدّد برای توجیه هر واقعیّتی بر اساس مفروضات و پیش انگاشتهای دیگر است. وقتی ضرورتا باید به یك هدف منحصر به فرد یا یك مرحله ی ضروری ی تاریخی رسید (*مارکس، سوسیالیسم و کمونیسم را مرحله ی ضروری ی تاریخی بعد از کاپیتالیسم می داند*) آنگاه این حقّانیّت به سهولت پدید می آید که مردم را باید با زور به سوی آن هدف یا مرحله ی بعدی ی تاریخ رسانید.

آنچه فطرت و طبیعت انسان خوانده شده، جز یك ایده آل و تصویر ایده آلی بیش نیست و ضروری ساختن روانی ی آن، به هیچوجه، تحقّق آن هدف و ایده آل را تضمین نمی کند و حتّا گوهر اصیل انسان در تنش دائمی و شدید، علیه آن قرار می گیرد و مانع از رسیدن به هدف می گردد. گروهی و سازمانی و حزبی که مشتاق تحقّق این هدف است به رغم فطری سازی و جبری سازی ی هدف خود با اجرا کردن آن، دچار شکست می گردد و چونکه به فطری بودن هدف و ایده آل در انسان، اعتقاد و ایمان دارد در اثر شکستهایش و آرزو و التهاب تحقّق ایده الش به آسانی نیز دست به اسلحه و زور و خشونت می برد.

ح)- رامیاری و راستمنشی

« جمالی » در پاره - اندیشه های خود در باره ی مسئله ی سیاست در فرهنگ ایرانی بر این اندیشه پا می فشارد که سراسر دوره های آفرینندگی ی هر ملّت، دوره های جوانی و جوانشدگی ی ذهنیّت و روان ملّت است و هر ملّتی با دوباره جوان شدن آگاهبودش آفریننده می شود.

دمکراسی به جوانی ی فرهنگی نیاز دارد. در هر جامعه ای تا هنگامی دمکراسی پایدار می ماند که فرهنگ و منش جوانی هست. سیاست و منش آزمایندگی در دمکراسی، ویژگی ی بازی و تصادفات و ناگهانیها را دارد. تا این منش در ملّت، زنده نشود و فعّال و پویا به کار نیفتد، مفهوم قدرت الهی بر سراسر روان ما حکومت خواهد کرد و سیاست نیز به معنای جهاد و حیله گری بر سر قدرت خواهد بود که کشتار و خونریزی از پیامدهای ناگزیر آن است.

در منش جوانی، انسان خودش می اندیشد و خودش نیز عمل می کند و هر عملی از انسان، پیامد تجربه ی مستقیم و واکنش اندیشه ی او است. اینکه یکی بیندیشد و دیگری عمل کند، گسستن کردار از اندیشیدن است که با فلسفه ی عمل به هنگام در جهان سیاست بسیار فرق دارد و با آن، ناهمخوان است.

هر پهلوان سیاستمداری با اندیشیدن و عمل کردن به هنگام، ابتکار آن را دارد که از هر تصادف کوری، یك پیشامد با راستا و سو بسازد؛ یعنی اینکه هر تصادفی را از تصادفی بودن یا پوچ و بی راستا بودن، نجات می دهد. او تصادف را فوری می شناسد و عقل فرهیخته و توانا برای اندیشیدن تند و چابك در باره ی هر پیشامد ناگهانی دارد و می تواند از تصادف، با بینش عقاب آسا، بهره ببرد و بهره بردن از تصادف چیزی جز راستا و سو دادن به پیشامد نیست.

مسئله ی خرد جوشنده و بی واسطه [= عقل فرهیخته] این است که بر تصادفها، بر شگفتیها و خطرها و هر چیزی چیره شود که نامنتظره رخ می دهد. تصادفهای آنی و ناگهانی فقط به چشمی نیاز دارند که بدون فاصله و واسطه می بیند. معرفت سیاسی به « *شتاب — نگری* » باز بسته است و باید خود انسان به آن برسد؛ نه با تکیه به یك تئوری ی سیاسی یا یك آموزه ی دینی یا پیشنویسهای ایدئولوژیك یا دیدگاههای یك دستگاه فکری یا پندهای حکمت گونه. پهلوان سیاستمدار نمی تواند بر پایه ی معیارهای ثابت و جزمی قضاوت کند؛ زیرا هر آنچه پیش می آید، اتّفاقی و حُکم بازی را دارد و عمل به هنگام، واکنشی است انفرادی که به تصمیم گیری ی جداگانه و اندیشیدن جداگانه و بلافاصله و برق آسا نیاز دارد.

با پذیرش تصادف و مسئله ی بازی در اتّفاقات و رویدادهای اجتماعی و سیاسی، زمانی اطمینان و امید به آینده در تاریخ، پدید می آید که انسان به نبوغ و جوشش و آفرینندگی و لبریزی ی خود، یقین داشته باشد؛ زیرا وقتی هر چیزی تصادفیست به هیچ چیز نمی توان خود را سپرد یا رها کرد. فقط باید به خود و جوشندگی ی نیروها از خود در هر هنگامی، یقین داشت که در فرهنگ ایرانی به آن، « *آرامش* » می گویند. آرامش، نماد حاکمیّت بر خود و پیرامون خود و یقین از نیروهای گوهری ی خود و نیز آمادگی ی سرا پا هوشیارانه می باشد برای رویارویی با دشواریهای زندگی ی چالش انگیز.

در همین زمینه، « جمالی » استدلال می کند که سراسر شیوه ی زندگی و اندیشیدن هر پهلوان سیاستمداری بر شالوده ی مفهوم راستی می باشد که بیانگر شکوفایی گوهر اوست و از پدیده ی جوانی و نیرومندی ی جوشنده، جدا ناپذیر است. پیوند مفهوم جوانی با مفهوم آرامش است که تار – و – پود مفهوم راستی را متعیّن می کند. سراسر مدارایی عقیدتی و دینی و فکری از مفهوم دامنه دار راستی سرچشمه می گیرد و ویژگیهای جزمیّت و نامدارایی و انحصار طلبی و سختدلی از مفهوم حقیقت برمی خیزند.

هنر سیاستمداری ی ایرانی باید « *راستمنشی* » باشد؛ نه حقیقت گرایی. طوری که هر سیاستمداری با پایداری و آرامش در هنگام خطر، راستمنشی ی خود را به هنگام، پدیدار کند؛ یعنی جایی که خطر نابودی و آزردن جان و زندگی در کار است با دلیری ی تمام واکنش نشان بدهد. راستی به بی باکی و گشاده زبانی و رویارویی با خطر، باز بسته است. راستمنشی، شگفت آور ترین اعمال و رفتارهاست؛ یعنی

اینکه به هنگام، راست گفتن و پایداری کردن، جایی که زندگی در خطر نابودی است. راستی،گوهری بسیار ژرف و ظریف دارد که علیه گزند و آزار می باشد.

هدف از دادگری و حکومت باید پیدایش راستی در جهان باشد که نظم نهفته؛ ولی استوار در آن را بتواند بیرون بکشد و آشکار کند. دُرُست با استواری و خم ناپذیری در برابر مخنّث مزاجان و ریاکاران و مُتظاهران و مدّعیان تهی مغز است که انسان، راستمنش می شود و چشمهایی فراخ بین به چنگ می آورد و آزادی و افق باز برای سر بلندی و بزرگی جویی و سر بر افراختن پیدا می کند. آزادی و راستی، دو پدیده ی هم گوهرند.

« جمالی » می اندیشد که آرامش در برابر خطرناك ترین پیشامدها، یقین بی حدّ به خود و نیروهای نهفته در خود، گستاخی در سرکشی از امر و دستور است که زمینه ی رویش راستی می باشد؛ ولی بیقراری و ترس و اضطراب در برابر خطرهای زندگی و پیشامدهاست که انسان را وادار می کنند تا به خرافات و خیالاتی دست آویز شود که راستی را در خود می پوشانند و آن را نهان و تاریك می کنند تا در هنگام خطر، سیاستمدار نتواند هیچ چیزی را تشخیص و تمییز بدهد. راستی، یقین به تجربه ها و احساس و برداشتها و چیزهای استوار و نا لرزیدنیست. انسانها با ایمان آوردن به حقایقشان، راستی را به دروغ وا می گردانند؛ زیرا حقایق و عقاید کوشیده اند که جای راستی را بگیرند و جانشین آن شوند. خطرناك ترین و مهلك ترین دشمنان راستی، حقایق و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و عقاید هستند. شك ورزی ی سنجشگرانه به همه ی اعتقادات مطلق و سنّتها و تابوها، آغاز پیدایش راستی در ماست.

راستی، یقینی است که به ایمان، نیاز ندارد. هیچ ایمانی نمی تواند جای راستی و آرامش را بگیرد. ایمان به گوهر راستی در ما، رشك می برد. شك ورزیدن به هر پدیده ای، روند بازگشت به راستی ی نهان ساخته شده در ماست. ایجاد وجدان معذّب و ناراحت به دلیل شك ورزی، ساخته ی ایمانست. با پیدایش راستی، هم نیاز به ایمان، هم نیاز به شك ورزی به خودی ی خود از بین می رود؛ زیرا زندگی انسانی، چه اجتماعی چه فردی، رویارویی با خطرها و نا ایمنیهاست که فقط با آرامش، گوهر نهفته ی انسان را که همانا راستی باشد، پدیدار می کند. راستی ی هر کس در درون آزمایشهای سخت زندگی و تاب آوردن دردها، پدیدار خواهد شد. از این نظر، برخورد با خطرهای ناگهانی، شالوده ی زندگی و سیاست می باشد. هر چه ناگهانی و نامنتظره و بیگانه است، اندازه ناپذیر نیز می باشد و با قواعد و معرفتی که بر آگاهبود ما پیشاپیش حاکم است، نمی توان آن را سنجید و فهمید. دُرُست آن حکومتگری حقّ به حاکمیّت دارد که بتواند در برابر ناگهانیها به هنگام، تصمیم بگیرد و به وحشت و لرزش در نغلتد. سیاست با تزلزل و پیشامدهای ناگهانی کار دارد و توانایی و لیاقت هر حکومتگری، در رویارویی با خطرها و تنگیهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی متعیّن می شود.

خ)- شکارچیگری و پرنسیپ فرمانروایی

مفهوم شکار در تفکرات « جمالی »، بسیاری از اذهان را سر در گم می کند. برای پی بردن به ژرفای مفهوم شکار بایستی فلسفه ای را فهمید و گوارید که فراسوی بیان تصویری ی آن، نهفته است؛ زیرا پیوند تصویری ی « هنر شکارچیگری » با مفهوم فلسفی ی فرمانروایی فقط یك تمثیل است برای تفهیم فلسفه ی سیاست در فرهنگ ایرانی. ویژگیهای بنیانی ی حکومتگری همان ویژگیهای بنیانی ی شکارچیگریست. حکومتگری، برخورد با موقعیّت (گاه) های نامنتظره است که شیوه ی اندیشه و تصمیم گیری و عملی خاصّ را ایجاب می کند. اصل حکومت، مانند اصل شکار، اندیشیدن و خواستن و تصمیم گیری و واکنش به هنگام است. مسئله ی کلیدی ی حکومت، مسئله ی گاه یا رویارو شدن با تحوّلات نامنتظره و پیش بینی ناشده یا حساب ناشدنی ی گاهها (موقعیّتها) است. موقعیّت (گاه) در یك چشم به هم زدن، واژگونه می شود. گاه، ناگاه می شود و با تحوّل برق آسای موقعیّت *(ناگاه شدن هر گاهی)* مسئله ی برخورد با موقعیّت بیگانه و طبعا برخورد با خطر، مسئله ی اساسی ی حکومت می شود. ناگهان باید به شیوه ای دیگر اندیشید، به شیوه ای دیگر، تصمیم گرفت و به شیوه ای دیگر، کار کرد.

سیاستمداری از نظر مردم ایران با عالی ترین تجربیّات و بینشهای انسانی در رویه ای با ویژگی ی حقّانیّت به حکومت، اشتراك دارد. گریز، بیانگر دست نایابی است. حکومت، رویه ای دیگر از گریز رو در روست و آن تحولّ ناگهانی ی موقعیّت است. به یکباره، فراخی ی واقعیّت به تنگی ی دشواریها تبدیل می شود. حکومتگری، توانایی چرخشهای آن به آن، جهت رویارویی با تبدیلات و تحوّلات زندگی ی اجتماعی و رویدادهای جهانی است.

گزینش یا انتخاب از دید فرهنگ ایرانی به حسب تصادف، عملی می شود و کسی که برگزیده می شود، امتیاز و برتری ی خاصّی به دست نمی آورد. انتخاب در اصل، تصادف قرعه ای در میان مساویهاست؛ یعنی همه ی انسانها با هم، تساوی ی حقوقی دارند. در دمکراسی ی ناب، آرمان ایرانی که بر مفهوم تساوی ی ناب حقوقی استوار است، انتخاب با معیار برگزیدگی، انتخاب به شمار نمی آید؛ بلکه انتخاب بر شالوده ی قرعه، معتبر است. انتخاب رهبر و پیشاهنگ در فرهنگ ایران، ویژگی ی تصادفی دارد و فقط در میان برابرها امکانپذیر است. برگزیدن، بر پایه ی سزاواری قرار دارد که تساوی را بر هم می زند. برگزیدن، ورود عنصر غیر دموکراتیك در نظام دمکراسی است و مسئله ی هر جامعه ای که نظام دمکراسی دارد، آنست که چگونه می شود، تساوی را به رغم پدیده ی برتری برگزید و طبق اصل سزاواری نگاه داشت. یکی از راههای آن برای دارندگان نظام دمکراسی؛ بویژه در سرزمینهای باختر، نقشبازی ی برترها و برگزیدگان به تساوی و برابری است و کام بردن از نابرابری و برتری که در نهان می باشد. یك راه دیگرش تغییر دادن تازه به تازه ی برترهاست برای آنکه به سبب دوام در مقام، ایجاد طبقه یا قشر ثابتی نکند و این موقعی، میّسر می باشد که جامعه به رجال فراوان دسترسی داشته باشد که برای جایگزین کردن برگزیدگان تازه با اشکال روبرو نشود؛ ولی کمبود رجال، منجر به ایجاد طبقه یا قشر تازه ای می

شود که نمی گذارند انتخاب به معنای انتقال (جابجایی) صورت بگیرد؛ بلکه انتخاب فقط به تأیید مکرّر همان برگزیدگان تمام می شود که خودشان باشند؛ یعنی اینکه انتخاب کم و بیش، ابزار تثبیت قدرت یك طبقه می گردد.

امروزه بیشتر به سیستمهای سیاسی ی گوناگون توجّه می شود و می پندارند که با نهادن یك سیستم سیاسی به جای سیستم سیاسی ی دیگر می توان جامعه را تغییر داد و تنشهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بیشتر کاست. در حالیکه اصل، فرهنگ سیاسی است. فرهنگ سیاسی، گوهر یك ملّت است که منش هر سیستم سیاسی را متعیّن می کند. البته مابین فرهنگ سیاسی و سیستم سیاسی، تفاوت عظیمی وجود دارد؛ یعنی هر گاه سیستم سیاسی ی حاکم با فرهنگ سیاسی ی مردم، همخوانی نداشته باشد، خیلی سریع فرو خواهد ریخت. سیستم سیاسی، جا به جا می شود و تغییر می کند؛ ولی فرهنگ سیاسی ی ملّت که خودجوش از آن ملّت است، زنده می ماند. حکومت ایران باید تجلّی ی فرهنگ سیاسی ی مردم ایران باشد؛ یعنی تجسّم مهرورزی به مردم و جانداران و گیتی.

از نظر « جمالی »، حکومت باید انگیزنده نیز باشد؛ نه اینکه برای مردم، برنامه و نقشه بریزد تا آنها اجرا کنند. نه اینکه به مردم، درس حقیقت بدهد؛ بلکه باید آنها را به خودجوشی بیانگیزد تا هر کاری و اقدام بزرگ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را خودشان به عهده بگیرند. کارهای اجتماعی باید خودجوشی ی فرهنگی داشته باشد؛ نه از روی جبر و فشار اقتصادی یا سیاسی باشد. حکومت نباید نقش تحمیل کننده را ایفا کند و از مردم، تابعیّت از امر و دستور بخواهد و به زور، مردم را به اجرای کاری وا دارد. مردم ایران در طول تاریخ پُر فراز و نشیب خود دریافته اند که با شکست مداوم نیکی و داد و مهر است که باید سیاوش وار زندگی کنند. شکست مداوم فروزه های پیدایشی و زایشی ی « *سیاوش* » در برابر حکومت خودی و بیگانه، شیوه ی برخورد ایرانی را با هر حکومتی به طور کلّی معیّن می کند؛ زیرا حکومتگران در طیف کلّی، چه خودی چه بیگانه، مهر و نیکی و داد را نمی شناسند؛ ولی برغم بی معرفتیهای حکومتگران باید در فروزه های پیدایشی و زایشی ی خود، پایدار ماند. داد، خوب است؛ ولی مهر ورزی برتر از داد است و ایرانی می خواهد که ایرانزمین، تندیس مهر باشد. ایرانی، بدبینی ی ژرف خود را به قدرت و شکست نیکیها و مهر ورزیها در جهان واقعیّات پیوسته نشان می دهد؛ ولی به رغم این بدبینی ی ریشه ای و تجربه های بسیار تلخ از آن، شادی و شادکاری را هدف انسان می شمارد.

۱۹)- پُرسمان (= *پربلماتیک*) مِهر و کشمکشهای قدرتخواهانه ی حزبها و سازمانهای سیاسی

قدرت طلبان بی لیاقت و ستمگر، هزاره هاست که به مردم، درس نفرت از قدرت را داده اند تا مردم در فکر انتقام گرفتن از شخصیّتهای مستقل و نیرومند باشند. با این حیله، مردم را ضعیف نگاه داشته اند، در حالیکه همه باید قدرت را دوست بدارند و کسی که به قدرت، دشمنی ورزد و از آن، نفرت داشته باشد، خود را از قدرتمند شدن باز می دارد. علاقه ی همه به قدرت است که سبب تقسیم کردن قدرت و شرکت در قدرت می شود. حاکمیّت ملّی، شرکت ملّت در ضعف نیست؛ بلکه شرکت همه ی افراد جامعه برای کاربست قدرت است.

دمکَراسی، تقسیم قدرت و حکومت، میان همه است. برای آنکه هر کسی، سهم خود را از قدرت بگیرد، نباید قدرت را منفور بدارد. کسی که در ظاهر به قدرت، دشمنی می ورزد یا آنکه قدرت طلبی ی خود را در انظار دیگران پنهان می کند، بیش از همه، آن را نیز دوست می دارد. افراد ریاکار هستند که در جوامع و تاریخ، به مردم، درس دشمنی و نفرت از قدرت را می دهند تا قدرت منفور شده را که مردم رها می کنند، بربایند و بر آنها حکومت کنند.

برای ایجاد رأی و فکر عمومی در جهت برپایی نظام دمکراسی به بحث میان دارندگان افکار، احتیاج است؛ زیرا افکار در برخورد و مباحثه ی راستمنشانه با همدیگر، سبب پیدایش و رشد فکر مستقل می شوند؛ ولی معمولا در جامعه، بحث میان دارندگان افکار، تحقّق نمی یابد؛ بلکه ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی، علیه یکدیگر، کشمکشهای تبلیغاتی راه می اندازند. هدف از تبلیغات، حذف اراده و فکر مستقل شخصی ی افراد است، تا فرد، تابع اراده و قدرت آن ایدئولوژی یا عقیده یا رژیم یا حزب شود.

در جوامعی که در آغاز راه دمکراسی هستند به طرح کردن افکار گوناگون و بحث در باره ی آنها به شدّت احتیاج می باشد؛ ولی به جای آن، مغز اکثر انسانها از تبلیغات ایدئولوژیکی و مذهبی انباشته است. شیوه های تبلیغاتی، امکانات ناچیز مباحثه را در میان دارندگان افکار، در نطفه، خفه می کنند؛ زیرا با گسترش تبلیغات ایدئولوژیکی و مذهبی نمی توان به فکر عمومی رسید.

الف)- راههای قدرتیابی در سیاست

رسیدن از راه قانونی به قدرت، شرط کافی برای قانونیّت و حقّانیّت دولت نیست؛ بلکه حفظ و تداوم شانس مساوی برای همه ی گروهها، شرط دیگر برای حقّانیّت دولت هست. انسان با اندیشیدن بر پایه ی تجربیّاتش هیچگاه نمی تواند رویه های واقعیّت اجتماعی را یك جا دریابد و در چارچوب یك تئوری یا دین یا ایدئولوژی بگنجاند و بالاخره در یك تصمیم و خواست منعکس کند. اگر بتواند این کار را بکند، دیگر نه نیاز به فراتر آزمایی نه نیاز به فراتر اندیشی خواهد داشت. بدین سان است که هیچ فکری، تمام واقعیّت نیست؛ بلکه هر فکری، رویه ای یا رویه هایی از واقعیّت است. بر اساس این شناخت است که هر فکری باید شانس مساوی برای رسیدن به اعتبار و نفوذ اجتماعی داشته باشد.

برای واقعیّت بخشیدن به شانس مساوی، آزادی به تنهایی کافی نیست؛ بلکه باید هم امکانات تبلیغ و دعوت، هم امکانات سازماندهی و گروه یابی باشد تا هر فکری بتواند روزی، قدرت تصمیم گیرنده ی سیاسی بشود. نتیجه ی مستقیم این اصل آنست که هر اکثریّت سیاسی نمی تواند اکثریّت ثابت و پایدار بماند؛ زیرا وقتی یك فکر، اکثریّت می یابد که بتواند اعضای اکثریّت موجود را به خود جلب کند و آنها را به دُرُستی ی تجربه ی خود متقاعد کند و از طرفی دیگر، اعضای اکثریّت باید پذیرایی و گشوده فکری برای قبول حرفی را داشته باشند که بر تجربیّات و اندیشه، استوار است. نتیجه ی مستقیم این سخن آنست که اکثریّت سیاسی نباید اکثریّت دینی یا ایدئولوژیکی باشد. جدا کردن سیاست از دین برای امکان پذیر ساختن فضای آزاد سیاسی است تا در دیالوگهای سیاسی از برخوردهای دینی و ایدئولوژیکی و مذهبی کاسته شود؛ زیرا دیالوگ بر اساس گشوده و پذیرا بودن هر دو طرف بحث ایجاد می شود. دیالوگ سوای تبلیغ و دعوتگری به حقیقت و ارشاد و هدایت است.

هیچ جامعه ی دینی یا ایدئولوژیکی نمی تواند کاهش پیروانش را تحمّل کند. در حالیکه در سیاست، کاهش طرفداران را به نام یك واقعیّت ضروری باید شکیبید. کسی که دیدگاههای سیاسی مرا رد می کند به هیچ وجه به حقیقت جویی پشت نکرده است که من او را «*کافر و مرتد و مشرك و ملحد و رویزیونیست و اپورتونیسم و سکتاریست یا علیه حقیقت*» بشمارم. کاربرد این گونه نسبتها و نامیدن مخالف سیاسی با این اتهامات، عملی است علیه اصل دمکراسی ی پارلمانی.

همه ی احزاب و گروههای سیاسی با تاویلی از واقعیّت اجتماعی سر –و – کار دارند؛ نه با حقیقت. همه ی تاویلهای واقعیّت برای درك واقعیّت، ضروری هستند. از این نظر، هر تصمیمی که بازتاب یك تاویل از واقعیّت است موقعی می تواند قانون باشد و اعتبار داشته باشد که همراه سایر تاویلها، شانس مساوی برای رسیدن به قدرت داشته باشد.

ملّت در پارلمان در باره ی مسائل اجتماعی، با هم گفت –و –شنود می کنند. با هم گفتگو کردن، همان با هم اندیشیدن است. با هم اندیشیدن باعث می شود که گفتگو کنندگان تصمیم مشترك بگیرند؛ یعنی با همدیگر قرار می گذارند و نام قرارداد، قانون است. آنچه را پارلمان می خوانند به معنای اخص، پارلمان است؛ ولی ملّت به معنای اعم، پارلمان است. ملّت، پارلمان انتخاب می کند؛ زیرا خود ملّت، پارلمان

است. خود ملّت، مبتکر بحث و گفت –و –شنود و باهماندیشی است و گر نه پارلمان به جای ملّت و برای ملّت گفتگو نمی کند و نمی اندیشد. ملّت باید پارلمان باشد تا پارلمان به معنای اخص، معنایی داشته باشد؛ ولی بحث کردن، پیش فرضهایی دارد و پیش فرض اساسی اش یقین به انسان و شعور و فهم اوست. تا این یقین نباشد، نمی توان از بحث کردن به نظام حکومتی رسید که نامش دمکراسی ی پارلمانی است.

کسی که می خواهد نظام سیاسی ی یك جامعه را بر شالوده ی گفت –و –شنود پی بریزد، ایمان به آن دارد که بحث، کارساز است. یقین به آن دارد که بحث کنندگان؛ یعنی مردم می توانند استدلالات عقلی را که استوار بر تجربیّاتشان هست، بفهمند و از طرفی حسّ یا توانایی شناخت داد را از بیداد دارند؛ یعنی اینکه حسّ داد شناسیشان قوی است. وقتی ما به نیروی فهم دیگران، باور نداشته باشیم و آنها را فاقد شعور کافی بدانیم و نپذیریم که انسان دارای حسّ داد شناسی است؛ یعنی نمی تواند داد را از بیداد و نیز ستم را از مهر ورزی تمایز بدهد، دست به زور گویی علیه او زده ایم یا می کوشیم که او را بفریبیم.

آن که به بحث مداوم و عمومی، ارزش می دهد، به شعور و فهم دیگر انسانها و تجربه و استدلال مخالفان و دشمنان خود به نام انسان، یقین دارد؛ ولی آن که زور و حیله را بر می گزیند به عقل و فهم و حسّ دادشناسی ی انسانها یقین ندارد. کسی که می گوید انسان نمی تواند در بحث و اندیشه بر اساس تجربیّاتش با دیگران برای حلّ مسائلش تصمیم بگیرد و برای تغییر اجتماع و اقتصاد و سیاست و آموزش، قانون بگذارد، انسان را تحقیر می کند و ادّعایش، ژاژخایی است که بدین وسیله یا خود یا دیگران را می فریبد.

کسب قدرت به پشتوانه ی آرای مردم فقط از راه بحث و شرکت یافتن مردم در آن، امکان دارد و گرنه ربودن قدرت از حکومتی بیدادگر و مستبد و انحصاری ساختن آن به گروه یا سازمان یا حزب خود، ایجاد حقّانیّت نمی کند. رای گیری بدون وجود بحث مداوم در پارلمان و در حضور مردم، بی ارزش و بی اعتبار است. رای باید تراوش گفت –و شنود پیوسته باشد.

در چارچوب بحث مداوم و آزاد مردم است که هر گروهی با شانس مساوی می تواند روز به روز از نو بر پایه ی فهم و عقل و داد شناسی ی مردم، کسب قدرت کند؛ نه از راه شورشگری و کودتا یا تهییج و تحمیق آنها. عقل و حسّ داد شناسی ی ما وقتی پای منفعت و قدرت ما به میان آمد از گشودگی و پذیرایی و باز بودنش می کاهد. گشوده فکری و دادگزاری موقعی برای انسان ممکن است که انسان بتواند خود را از قید و بند منافع و قدرتخواهی ی شخصی یا گروهی آزاد کند و بتواند آنها را تابع اصول معرفت عقلی و داد شناسی ی همه ی مردم کند؛ نه آنکه معرفت عقلی و داد شناسی را تابع و آلت قدرتخواهی ی خود و گروهش.

پارلمان، جای صف آرایی افکار است؛ نه مبارزه برای منافع و اغراض و قدرت طلبی ی افراد و گروهها؛ چون در این صورت اکثریّت که تجلّی ی قدرت و منفعت است، خواهد توانست حقوق اقلیّتها را در مبارزه ی قدرتیابی و منفعتی پایمال کند. در این صورت، اکثریّت به بحث نیاز ندارد؛ بلکه با قدرتی

که در مجلس و در خارج از مجلس دارد، می تواند تصمیمش را به دگر اندیشان و اقلیّتها تحمیل کند؛ ولی دقیقا، استحاله ی مبارزه ی قدرت و منفعت به مبارزه ی افکار و اولویّت دادن به معرفت و شناخت داد، روندیست که باید در پارلمان روی بدهد.

اگر قرار بر مبارزه ی قدرت و منفعت بود کسی بحث نمی کرد؛ بلکه معامله می کرد و چانه می زد و مذاکرات برای چگونگی ی تقسیم منفعت و قدرت می کرد؛ ولی معامله و چانه زدن سیاسی و اقتصادی از گذشته تا به حال بوده است. وقتی قدرت و منفعت از آستانه ای بیشتر شد، اساسا به چك و چانه زدن و معامله و مذاکره نیازی ندارد؛ بلکه «*قضیه ی تقسیم عادلانه ی شکار در داستان شیر و روباه و گرگ در مثنوی مولوی است.*» اگر کسی نظام سیاسی می خواهد که هر کسی در چارچوب اصول و قوانین آن بتواند با معیارهای مردم پسند، کسب قدرت کند، بایستی فهم و عقل و حسّ داد شناسی ی مردم را به رسمیّت بشناسد و به آن ارج بگزارد و گرنه تیغ به دست می گیرد و در کمین می نشیند و می کُشد و کُشته می شود و زور می گوید و از حکومت زور هم شکایتی نمی کند. آن کسی که قدرت را با زور برُباید، هیچگاه به فرشته ی آزادی و داد ورزی تبدیل نمی شود.

امروزه کارکردن برای ملّت با کار مردمی کردن در دنیای گذشته فرق دارد؛ زیرا ملّت است که خوشنودی و هدف خود را معیّن می کند و دیگر آنکه خودش می خواهد و می باید مبتکر و اجرا کننده ی اهداف خود باشد. حاکمیّت ملّت؛ یعنی تعیین فکر و راه و روش زندگی و اهداف خود به دست خود. هیچ عقیده، یا فلسفه یا علمی، حقّ ندارد بر ذهنیّت او حاکمیّت داشته باشد. هیچ گروهی و حزبی و سازمانی یا فردی نمی تواند هدف غایی برای ملّت بگذارد و بگوید هدف ما، تاریخی یا چیزی ماوراءلطّبیعی است که علم، آن را متعیّن و مسلّم کرده است.

حاکمیّت ملّت؛ یعنی تعیین شکل و شیوه ی حکومت به وسیله ی خود ملّت؛ نه نفی حکومت. حاکمیّت همچنین تعیین شکل و شیوه ی مالکیّت فردی و جمعی به وسیله ی خود ملّت است؛ نه لغو و امحای مالکیّت فردی و ایجاد مالکیّت جمعی و دولتی. کار هر فردی یا گروهی یا حزبی ممکن است که برای ملّت، خیر و مفید باشد؛ ولی وقتی ملّت در آن کار، حاکمیّتش را ابراز نمی کند؛ یعنی خودش مبتکر و مجری و مصحّح آن نیست، حسّ خیر نمی کند؛ بلکه بر عکس، حسّ سلب حاکمیّت از خود دارد. جامعه ی واقعی (*جامعه ای که مسائل آفرین و تنش زا هست*) نمی تواند بدون حکومت یا به عبارت دیگر، بدون مرجع تصمیم گیری بماند. حتّا جامعه، ترجیح می دهد که در باره ی یك مسئله، تصمیم غلط و نادرست گرفته شود تا بدون تصمیم گیری بماند؛ زیرا مسائل حلّ ناشده به جامعه، فشار می آورند و مردم را آزار می دهند. ملّت باید فرصت کافی داشته باشد و سازمانها و اتّحادیه ها و شیوه ها و عادتها پدید آورد تا در برابر هر مسئله ای به تدریج بدون نگرانی از اینکه گروهی یا حزبی، حاکمیّت را غصب خواهد کرد، پس از برخورد آرا و کشمکش افکار و تنش منافع بتواند در باره ی مسائل تصمیم بگیرد.

برای ایجاد دادورزی ی اجتماعی یا رفاه و سعادت همگانی باید افراد در اجتماع، آزاد باشند تا بتوانند خودشان به تنهایی معیّن کنند که مفهومشان از داد، از خوشنودی، از رفاه و امثالهم چیست. آن دادی، داد ورزی ی اجتماعی به شمار می آید که تك - تك یا بیشینه شمار مردم یك سرزمین به هستی ی آن، اقرار و پایورزی کنند. تعیین و تثبیت یك مفهوم از داد یا یك مفهوم از خوشنودی که در یك دین کتابی یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی ابراز می شود و سپس آن را تنها داد و نیکی و سعادت حقیقی و عینی یا علمی خواندن و تلاش برای واقعیّت پذیر کردن آن، گرفتن آزادی ی حقّ اندیشیدن و تجربه کردن از مردم و سپس گرفتن حقّ تعیین معیارها و هدفهای اجتماعی بر اساس بحث و تفاهم و قرارداد است. به همین دلیل، انسانها در آغاز به آزادی نیاز دارند و پیکار برای کسب آزادی، قیام علیه هر گونه استبدادی است که می کوشد انسانها را از آن باز دارد که خودشان به تن خویش بیندیشند و بیازمایند.

سراسر شکلهای مختلف استبدادی، چه سیاسی چه حقوقی چه دینی چه اقتصادی چه آموزشی، حقّانیّت خود را برای استبدادگری از تصویری منفی که از انسان ارائه می دهند، مشتق می کنند. یا می گویند انسان فطرتا تجاوز طلب است یا می گویند فطرتا فاسد و کافر و مرتد و ظالم و گناهکار و مشرك است. یا انسان، فطرتا توانایی معرفتی اش ناچیز است و عُرضه ی پیش بردن زندگی اش ا ندارد یا می گویند دارای آگاهبود کاذب است.

بر شالوده ی همین تصاویر جعلی از انسان است که استبدادهای مختلف بر پا شده اند. کسی که فطرتا گناهکار و متجاوز و ظالم و کورو است به قدرتی و حکومتی و ولایتی نیاز دارد که او را مهار کند. آن که خودش معرفت ندارد به کسی نیاز دارد که برای او تصمیم بگیرد. تمام ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و دستگاههای فلسفی و عقاید که به استبدادگری و سازمانهای مستبد، حقّانیّت می دهند و آنها را هزاره ها پایدار نگه داشته اند از تصویرهای منفی در باره ی انسان، ریشه می گیرند. سراسر تصاویری که تا کنون از انسان منفی سخن رانده اند، بایستی ژرفکاوی و سنجشگری شوند.

درك ارزش هر تصویری از انسان، موقعی امکان دارد که ما، پرسش انسان چیست را در لحظه ی حاضر، پاسخ بدهیم. فرد انسان به خودی ی خود، شرافت و ارزش و کرامت دارد. تعلّقها، منشاء حیثیّت و ارزش و شرافت جوهری ی فرد انسانی نیست. هر فردی می تواند و حقّ دارد جهان و جامعه را از دیدگاه خودش ببیند؛ نه از دیدگاه جامعه اش یا ملّتش یا حزبش یا طبقه اش یا دینش یا صنفش یا نژادش و حقّ دارد بر اساس دید فردی *(= خویش چشمی)* عمل کند.

آزادی با این شروع می شود که هر انسانی، حقّ داشته باشد، جهان و جامعه و واقعیّات را از دید خودش ببیند و تجربه کند و ابتکار عمل داشته باشد. وقتی من، حقّ داشته باشم جهان و جامعه و عمل و اتّفاقات را فقط از دید جامعه ام یا طبقه ام یا ملّتم یا صنفم یا امّتم یا حزبم ببینم، آن دید و معرفت و فلسفه و علم و حقیقت، بزرگترین استبدادگری بر وجدان من است. معمولا چیزی را که علم یا حقیقت یا دین یا ایدئولوژی یا آگاهبود طبقاتی می نامند، چیزیست که همه ی افراد اجتماع ناگزیرند به طور انحصاری،

همه چیز را از آن دیدگاه ببینند و طبق آن، عمل کنند و دیدن از دیدگاه خود و ابتکار عملشان بر پایه ی معرفت فردی، چیزی جز شرّ نیست یا آنکه خودپرستی است یا به قول مدرنیستها، ذهنگرایی است و با این اتّهامات، یقین به فرد و دیدن و ابتکار فردی را نابود می کنند و نادانسته و نا خواسته، چیرگی ی استبداد را تسریع می کنند. انسان فقط در پیکار با هرگونه استبداد است که به ارزشها و آرمانهای فردی ی خویش دست می یابد.

انسانها در فضای آزادی ی زاییده از عقل فرهیخته به هم می پیوندند و دمکراسی پیدایش می یابد. میدانی که قدرت افراد در آزادی با هم تلاقی می کند، سیاست است. آزادی ی هر کسی با اظهار موجودیّت خود در سیاست تامین می شود. حقّ سیاسی برای همه، نخستین اصل دمکراسی است. تا حقّ سیاسی برای همه ی افراد اجتماع به طور مساوی وجود نداشته باشد رابطه ی تفاهمی میان انسانها برقرار نیست و هر کجا که رابطه ی تفاهمی میان قدرتها نیست، زور، حکومت می کند، چه در لباس قانون و داد، چه در پوشش امتیازات و تبعیضات. هیچکسی، هیچ خانواده ای، هیچ گروهی و حزبی و قومی و امّتی و جامعه ای از همعقیدگان نبایستی تمایز در حقّ حکومت کردن داشته باشد.

در دمکراسی، هیچ کسی در سیاست مداخله نمی کند؛ بلکه هر کسی در سیاست شریکست یا بهتر بگویم هر کسی در سیاست هست. حقّ حکومت در نظام سلطنت و امامت (در تشیّع) در آریستوکراسی (حکومت اشراف) به گروهی از خانواده ها یا یك عشیره و بالاخره در یك حکومت طبقاتی به یك طبقه ی اقتصادی و در حکومت اخانید به متشرّعان دین و در اسلام به امّت اسلام داده می شود. هر جا که امتیاز ویژه به هر شکلی پیش بیاید، دمکراسی در گوهرش منتفی شده است. در دمکراسی هر گونه امتیازی برای مقامات سیاسی، موقّت و مشروط و استثنایی است و فقط بر پایه ی شرایط خاصّ تاریخی یا اجتماعی پذیرفته می شود و بایستی با تغییر شرایط، امتیاز، نو به نو، تجدید شود و همزمان با آن کوشیده شود تا شرایط خاصّی که موجب دادن امتیازی به طور موقّت شده، رفع و نفی گردد تا اجتماع، ایجاب امتیازات حقوقی نکند. امتیاز، حقّ بقا و دوام و عادی شدن ندارد و فقط یك حالت اضطراری و فوق العاده است.

در جامعه ای که امتیاز دائمی در قبال حقّ مساوی همه ی افراد در حکومت کردن به کسی داده می شود، آن فرد یا حزب یا گروه، حاکمیّتی جدا از ملّت و در مقابل ملّت دارد؛ زیرا یك امتیاز دائمی، برطرف شدنی نیست. در وضعیّتهایی که افراد یا گروهها از مرز قواعد تجاوز کنند، جامعه در صدد بر می آید تا مرجعیّتی درست کند که حقّ تنفیذ همه ی قدرتها را از طرف افراد جامعه داشته باشد تا افراد و گروهها را از اظهار قدرت مستقیم، ورای مرزهای معیّن شده باز دارد و آنها را مجبور به صرفنظر کردن از زور برای حلّ مسائل فیمابین خود کند.

اجرای قدرت تا موقعی پذیرفتنی است که در دامنه ی معلوم شده ی حقوقی و قانونی بماند. البته در چنین جامعه ای بایستی امکان تحقّق تفاهم اجتماعی برای ایجاد قواعد مشترك بوده باشد و گر نه چنین مرجعیّتی که حکومت باشد، بیدادگرانه رفتار خواهد کرد. وقتی مردم یا گروههای اجتماعی، احساس کنند

که قواعد موجود در اجتماع با داد و آگاهبود حقوقی ی آنها انطباق ندارد، آنها را به نام حقوق و قانون خود به رسمیّت نمیشناسند.

وقتی احساس اینکه قواعد حاکم بر اجتماع، دادگرانه نیست و امکان آن نباشد که از طریق تفاهم، قواعد دست و پا گیر تغییر یابد، قدرت افراد و گروهها، شروع به واکنش می کند و از مرزی که دیگر مبهم و آشفته شده است می گذرد و حدّ فاصل میان قدرت و زور برداشته می شود و در زور گویی، هر حیلتی و هر مکری و کاربرد هر وسیله ای مجاز است؛ زیرا در زور گویی به جواز، نیازی نیست. در حالیکه در حکومت، فقط از وسائلی می توان استفاده کرد که با دادورزی و قانون، انطباق داشته باشد. در تنفیذ قدرت، هر هدفی، وسیله را توجیه نمی کند. هر هدفی که انسان بخواهد، می تواند دنبال کند؛ ولی فقط وسائلی را می تواند به کار گیرد و از شیوه هایی می تواند استفاده ببرد که با قانون، انطباق داشته باشد.

با کاربست زور، عواطف و احساس و التهابات و افکار، مهار خود را از دست می دهند. عواطف و خیالات، حدّی برای انتخاب وسائل و شیوه های خود نمی شناسند و برای آنها فقط هدفست که وسیله را توجیه می کند و برایش حقّانیّت ایجاد می کند. در آزادی و تفاهم اجتماعی، قانون و حقوقست که حقّانیّت به عمل می دهد؛ نه هدف. با کاربست زور، سیاست وارد عرصه ی ماکیاولیسم می شود.

« جمالی » می اندیشد که انقلاب، اوج اظهار قدرتهاییست که دیگر هیچ مرزی را مراعات نمی کنند. هر کجا که حقوق تفاهمی، مشترک نیست، قدرت به زور گویی تبدیل می شود. در چنین مواقعی کوشش حکومت از طرف مردم به نام زور تلقی خواهد شد. نگاهداری از قوانینی که مردم، احساس حقّ بودن آنها را از دست داده اند، تنفیذ قدرت و اصول حاکمیّت نیست؛ بلکه زور گویی خالص است؛ زیرا حکومت نتوانسته است تفاهم مشترک مردم را در قواعدی تازه، تحقّق دهد.

وقتی حقوق افراد و گروهها و طبقات و اقلیّتها با آگاهبود حقوقی ی آنها مطابقت نداشت و تلاش تفاهمی نتوانست این همخوانی را بر قرار کند، اختلاف، روز به روز بیشتر خواهد شد و سرانجام، انقلاب، وقوع پیدا خواهد کرد و قدرتهای افراد و گروهها وطبقات، ناگهان زمام خود را رها می کنند و قواعدی را که با آگاهبود حقوقی و سیاسی شان همخوانی ندارد، نابود می کنند. در عرصه ی انقلاب نه تنها هیچ تفاهم واقعی وجود ندارد؛ بلکه همه، زورگو هستند. در انقلاب فقط زور حرف می زند و زور فقط مشتاق غلبه است؛ نه علاقمند به تفاهم.

زور گویی، قواعد بازی ی قدرت را نمی شناسد. زورگو، اهل تفاهم نیست. زورگو، تمایز و تبعیض می خواهد. هیچ تمایز و تبعیضی نیست که بر زور، استوار نباشد. حکومت موقّت، در شرایط فوق العاده و استثنایی قرار دارد و در این زمان بحرانی و فوق العاده، هیچ کدام از گروهها و احزاب و طبقات در قدرتهایشان حاضر نیستند؛ بلکه در زورشان. حکومت موقّت، مسئله ی برخورد زورها با هم است و مسئله ی زور، زور آزماییست؛ نه قدرت آزمایی. البته بعضی از خیر خواهان در این فکرند که چگونه می

توان زور آزمایی را به قدرت آزمایی تبدیل کرد. به همین دلیل است که می خواهند برخورد گروهها را در چارچوبه ی قانون اساسی ی مشروطه قرار دهند. از طرفی دیگر، قدرتی را که به زور گویی، استحاله یافته به دشواری می توان به قدرت آزمایی واگرداند.

در چهارچوبِ قانون اساسی ی مشروطه می توان دولت موقّت تشکیل داد؛ نه حکومت موقّت. در هر صورت، غلبه ی زور بر زور، دیگر حقّی را ایجاد نمی کند. انقلاب، نتیجه ی عدم انطباق قوانین موجود در قانون اساسی با آگاهبود حقوقی ی مردم است که به زور گویی از طرف ملّت و حکومت می انجامد و تا در قانون اساسی، این تضاد برطرف نشود و با آگاهبود حقوقی و سیاسی ی مردم مطابقت نکند، قانون اساسی ی مشروطیّت نیز بیهوده خواهد بود.

غلبه ی یك گروه یا خانواده یا طبقه یا فرد بر سایرین، حقوق و قانون به وجود نمی آورد؛ بلکه یك نوع امتیاز و تبعیض به وجود می آورد یا آن را تجدید می کند و هیچگونه امتیازی را نمی توان بدون زور بر پا داشت. تنها تفاهم میان آنهاست که بازگشت زورها را به قدرتِ محدود به قانون، میسّر می کند. تا زور به قدرت تبدیل نشود و تا تبعیض و امتیاز، رفع و نفی نگردد، قانون و داد وجود ندارد؛ امّا در انقلاب و زمانهای بحرانی و استثنایی، مردم و گروهها و طبقات با زور تجهیز می شوند؛ نه با قدرت.

حکومت، هیچگاه انحصار زور گویی ندارد. حکومتی که زور به کار بندد، پایه ی حاکمیّت خودش را که حقوقی باشد ویران می کند و حقّانیّت خود را از دست می دهد. تا موقعی قدرت، قدرتست که در دامنه ی حقوق باشد. حکومت به معنای زورگویی نیست و نخستین نقش اجتماعیش این است که زور را از جامعه بر اندازد. حکومت باید بکوشد که برای مردم و گروهها و افراد، امکان آن را فراهم آورد که به کمك تفاهم، قواعد مشترك و همگانپذیر را شکل بدهند.

حکومتی که نمی تواند ارگانی برای پیدایش قواعد مشترك تفاهمی باشد، قدرتش به زور تبدیل می گردد (*چنانکه در ایران تا کنون انجام شده است*) موقعی حاکمیّت سیاستمداران، ارج گزارده می شود که ملّت بتواند به پشتوانه ی آنها، تفاهم اجتماعی را نو – به – نو با تهیّه ی قواعد مشترك عمومی، تحقّق بدهد. فقط در چنین صورتیست که حکمرانی ی سیاستمداران همان حاکمیّت ملّی است. در این نقطه است که میان حکمرانی ی سیاستمداران و حاکمیّت ملّت، عینیّت برقرار می شود و سیاست حکومتگران با خواستها و آرمانهای ملّت همخوان می شود.

فرق قدرت مشترك ملّی با قدرت واحد حکومتی اینست که در قدرت مشترك، همه ی ملّت در قدرت و حاکمیّت شریکند و آگاهبود زنده و احساس نیرومند شرکت در حکومت را دارند. چنانچه چنین احساس زنده ای از شراکت مردم در حاکمیّت حکومت نباشد، حکومت، قدرتی منتزع و گسسته از ملّت می باشد. حکومت بایستی جای استحاله ی قدرتهای مختلف و متباین، به یك کلّ مشترك باشد. در روند همخوانی ی سیاستهای حکومتگران با آرمانها و خواستهای مردم، قدرت ملّت به حکومت انتقال نمی یابد

تا ملّت در این انتقال، فاقد قدرت بشود؛ زیرا چنین عملی شراکت نیست؛ بلکه قدرت بایستی از ملّت، سرچشمه بگیرد.

ملّت یك بار و برای همیشه *(در مراجعه به آرای عمومی)* قدرت خود را به حکومت واگذار نمی کند؛ بلکه قدرت، یك چشمه ی جاریست و بایستی به طور مداوم از ملّت بجوشد. بدینسان، حکومت در حاکمیّت با کسب قدرت از سوی ملّت، قدرت را از ملّت، سلب نمی کند؛ بلکه قدرتها را به یك قدرت مشترك، استحاله می دهد و عمل استحاله دهی نیز یك روند مداوم است؛ زیرا کیفیّت و کمیّت ارگانها و شخصیّتها و سازمانها و احزاب قدرتورز در اجتماع، دائما تغییر می کند و حکومت از تنش قدرتهای گوناگون، قدرتی مشترك می آفریند که در خدمت همه است؛ نه خودش.

قدرت حکومت از هیچ گروهی سرچشمه نمی گیرد؛ بلکه قدرتهایی را که از گروهها و احزاب و سازمانها سرچشمه می گیرد به قدرتی مشترك و یکپارچه برای خدمت به همه ی افراد جامعه استحاله می دهد. حکومتی که همه ی قدرتها را به خود انتقال می دهد و ملّت را فاقد قدرت می سازد، حکومت مستبد می شود.

حکومت، دستگاهی است برای تبدیل قدرتهای موجود و مختلف به یك قدرت مشترك ملّی برای خدمت به ملّت. هر فردی و گروهی و طبقه ای، حسّ زنده ای دارد که سرچشمه ی قدرت همبسته است و حقّ دارد از قدرت همبسته که در حکومت، تجلّی کرده است *(واقعیّت به خود گرفته است)* بهره مند شود. قدرت همبسته از برای او و در خدمت او و برای اوست. تا حسّ زنده ای از مشارکت *(به نام سرچشمه بودن)* و همچنین حسّ زنده ای از بهره مند شدن از قدرت همبسته، موجود نباشد، حکومت نه تنها با آرمانها و خواستهای ملّت، همخوانی ندارد؛ بلکه سیاستهایش علیه ملّت است.

حسّ سرچشمه بودن در حاکمیّت حکومت، حسّ شراکت در حاکمیّت را ایجاد می کند و همچنین حسّ حقّ بهره وری از قدرت مشترك ملّی را. به عبارت دیگر، انسان به دو شیوه، حسّ شراکت در حکومت می کند و آن حکومت را حکومت برگزیده ی خود می شناسد. یکی آنکه هر کسی، حسّ می کند که در این سازمان، مستقیما سرمایه گذاری کرده است، دیگر آنکه هر کسی، حسّ می کند که در منافع این سازمان *(در محصولات این سازمان)* شریك است و حقّ بهره وری از آن را دارد. در حالیکه سرچشمه ی سلطنت یا امامت، موهبت الهی *(ودیعه ی الهی ، امانت الهی)* است؛ نه ملّت. مهم نیست که امانت *(ودیعه)* از طرف ملّت به شاه تفویض می شود؛ بلکه مهم این است که سرچشمه ی ودیعه کیست. همانطور که کلمه و وحی و امر اللّه به واسطه ی جبرئیل به رسولش محمّد ارائه می شود، نشاندهنده ی آنست که اصل و سرچشمه ی قدرت، اَللّه می باشد. در این صورت، ملّت، احساس شرکت و عینیّت با شخص شاه و امام ندارد؛ بلکه دلّال قدرت الهی ی رسول و امام است.

مرجعیّت و قدرت شاه یا امام، از ملّت، سرچشمه نمی گیرد تا در راستای آرمانها و اهداف آنها گام بردارد. شاه و امام با الّله یا قدرت او عینیّت دارند؛ نه با آرمانها و خواست ملّت. بدینسان قدرت الهی هیچگاه نماد همبستگی ی ملّت یا نشانگر حاکمیّت ملّی نیست و نمی تواند باشد. سلطنت مشروطه یا ولایت فقیه، تلاشی است برای ایجاد ملغمه ای از دو حاکمیّت : حاکمیّت ملّی و حاکمیّت الهی. همینطور رژیم جمهوری ی اسلامی و رژیم دمکراتیك اسلامی *(مجاهدین خلق)* چیزی جز امامت مشروطه نیست که می کوشند دو حاکمیّت متّضاد را که در مقابل هم قرار دارند و یکی، دیگری را نفی می کند با هم آشتی بدهند. دو حاکمیّتی را که دارای دو سرچشمه ی مختلف هستند، نمی توان پذیرفت. حاکمیّت بایستی فقط یك سرچشمه داشته باشد.

ب)- نقش کلیشه های حاکم بر آگاهبود در گزینشهای سیاسی

انسان حاکمیّتش را با واقعیّت بخشیدن به تعقّل خود بر اساس تجربه اش احراز می کند. تجربیّاتی از انسان که با تفکّر انسانی سازمان یافت و کارآیی آن در تجربه، آزموده شد، شیوه ی ابراز حاکمیّت انسان است. تناوب حرکت از تجربه ی انسانی به تفکّر و حرکت از فکر، باز به سوی تجربه و یافتن اشتباهات فکر و تغییر آن و ساختن یا زادن فکر تازه، حاکمیّت انسان را واقعیّت می بخشد.

امروزه برای آنکه بتوانیم در کنار یکدیگر زندگی کنیم، بایستی قادر باشیم که با همدیگر در باره ی مسائل تنش زای جامعه ی خود نیز بیندیشیم بی آنکه به وحدت عقیده یا باور به دینی یا ایدئولوژیی یا فلسفه های آلتی نیازی داشته باشیم. کسی که خودش می اندیشد، خودش نیز فرمانفرما است؛ ولی کسی که تسلیم و بارکش اندیشه ها و اوامر دیگری می شود، برده و بنده ی دیگری می ماند.

با هم اندیشیدن، سوای ایماناوری به یك اندیشه یا دین یا ایدئولوژی یا سیستمی از افکار است. انسانهایی که تحت شرایط سیاسی و اقتصادی و آموزشی ی متفاوت می زیبند، هیچگاه یك گونه نخواهند اندیشید. ایمان به یك مکتب فلسفی یا یك ایدئولوژی یا یك تئوری ی علمی، یك تناقض درونی ایجاد می کند؛ زیرا ایمان به اندیشه، یا اندیشه را نابود می کند یا ایمان را. ایمان نمی تواند پویایی اندیشه را بپذیرد و اندیشه نیز از ایستایی مستبدانه ی ایمان،گریزان است؛ زیرا از روند اندیشیدن نمی توان شك ورزی و عصیان را جدا کرد.

انسانی که می اندیشد در باره ی هر چیزی که می اندیشد، به آن، شك می کند و آن را می سنجد. این ویژگی، اهرمی است ایمان - ستیز. ما به هر چیزی که ایمان آوریم، نیروی شك ورزی و عصیانگری ی خود را نسبت به آن می کاهیم.

از نظر « جمالی »، مردم موقعی سیاستهای حکومتگران را ارج می نهند که نتیجه ی باهماندیشی و همازمایی خود ایشان باشند؛ زیرا مردم در روند باهماندیشی بر اساس تجربه ی مشترك اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی و آموزشی شان هدفهای خود را در عمل به آزمون می گذارند. همبستگی ی ما به دلیل واقعیّت مداوم هدفگذاری در تفکّر و تجربه های فردی است؛ نه وابستگی ی ازلی - ابدی به اهداف دین یا ایدئولوژی یا عقیده یا تئوری ی علمی که پیشاپیش، آنها را متعیّن و ثابت و ضروری و عینی ساخته اند.

با شیوه ی هدفگذاری از طریق اندیشیدن و آزمودن با هم، ساختار سازمانها و حکومت و ساختار قانون و کیفیّت وظایف حکومتی و مقامات حکومتی معیّن می شود؛ ولی وقتی هدفها و وظایف، دینی و ایدئولوژیکی باشد، قوانین فقط برای عبارت بندی ی آن هدفها و برای یافتن وسائل و امکانات واقعیّت دادن به آن هدفهاست. طبعا یا آن قوانین، الهی و مقدّسند یا قداست و اعتبار خاصّ ایدئولوژیکی دارند و از آنها به دلیل آنکه الهی و مقدّسند، اطاعت می شود یا از آنها برای آنکه تحقّق دهنده ی آن ایدئولوژی هستند، اطاعت می شود. در حالیکه از قوانین فقط برای آن اطاعت می شود که خواستهای ما را در هدفهای ما که از تعقّل و تجربه ی خود ما سرچشمه گرفته، بیان می کنند؛ نه برای آنکه واقعیّت بخشنده به اصول و فروع یک دین یا ایدئولوژی یا تئوری ی علمی هستند.

ملّت، وقتی حاکمیّت دارد که بتواند در برابر سیاستها و اعمالی که با آرمانها و خواستهای او همسو نیستند، اعتراض و مقاومت کنند. بدون حقّ مقاومت و اعتراض، حاکمیّت ملّی وجود ندارد. حاکمیّت ملّی فقط موقعی هست که اراده ی ملّت، آخرین معیار قانون باشد. مسئله این است که چه اصلی در قانون اساسی برتر است. وجود یک اصل، به خودی ی خود، حقّ را مستقر نمی کند تا یک اصل بر اصول دیگر برتری داشته باشد و ارزش و اعتبار دیگر اصول را بکاهد یا محدود کند. قوای حکومتی وقتی از اراده ی ملّت در مقام سرچشمه ناشی می شود که ملّت، آخرین و بالاترین معیار و مرجع باشد؛ یعنی قانونگذاری بر شالوده ی مشروعیّت اصول اسلام یا ایدئولوژی ی خاصّی نباشد؛ بلکه خواست ملّت، آخرین و برترین مرجع تصمیم گیری باشد.

معنای قانونگذاری بر شالوده ی مشروعیّت *(اصلی که در قانون اساسی ی مشروطه و حکومت اسلامی وجود دارد)* اینست که فقط شرع، حقوقدان است و این اصل با مفهوم ملّت در نظام دمکراسی، متّضاد است که می گوید فقط خواست ملّت، قانونگذار می باشد. هر گاه شرع، قانونگذار باشد فقط فقها هستند که می توانند تصمیم نهایی را در باره ی اجرای قانون بگیرند؛ ولی وقتی ملّت، قانونگذار باشد تک - تک احاد مردم، سزاوار و محقّ هستند که در باره ی قوانین تصمیم بگیرند.

آزادی بر قدرت انسان استوار است. صرفنظر کردن از قدرت، مساوی با محو آزادیست؛ زیرا در این صورت در جامعه، خلا قدرت ایجاد می گردد و بالطّبع قدرت حاکمه، قدرت مطلق و مستبد خواهد شد. آزادی، خصوصیّت عقل فرهیخته است. من می اندیشم که وجودی هستم اندیشنده و این خصوصیّت، ویژگی ی بازتابی و انعکاسی ی عقل فرهیخته، فی نفسه است. اندیشیدن پویای من، سنجشگر اندیشیده هایم می شود. روند اندیشیدن من، بدون آنکه یکپارچگی ی خود را از دست بدهد در باره ی اندیشیده

هایم می اندیشد و از آنها انتقاد می کند. از اینجاست که آزادی چنانکه مخالفین آزادی و دمکراسی می پندارند خودکامه و خودپسندانه و بی قید و شرط نیست.

آزادی، زاییده ی عقل فرهیخته است که بر نظم استوار است. آزادی، پدیده ایست که می تواند خود را کنترل و مهار کند. فقط تهمت است که می گویند آزادیها، زمام گسیخته و بی بند و بارند. آزادی ی انسانی، آزادی ی عقلانی و بالطّبع، آزادی ی مهار شده در ترازوی سنجشگری است. بدینسان قدرت در همراهی با عقل فرهیخته، یك قدرت مهار شونده یا قدرت نظم یابنده می باشد. عقل در انتقاد از خود، خود را محدود می کند. افراد آزاد اندیش، انسانهای بی منش نیستند. افراد آزاد اندیش در برخورد با هم و تباین و تضاد قدرتهای زاییده از آزادیشان بلافاصله به شمشیر دست نمی آویزند؛ بلکه این آزادی، زاییده از عقل فرهیخته می باشد و بالطّبع تصادم آزادیها با هم، تصادم عقلها با هم است و تصادم عقلها با هم، تلاش برای تفاهم عمومیست.

آزادی در خصوصیّت ذاتی که دارد، می کوشد تا حد کاربرد قدرت را نیز برای همه معیّن کند. در تفاهم عمومی، افراد و گروهها یا از قدرتها ی خود در زمینه ای خاصّ به کلّی صرفنظر می کنند یا مراعات حدّ می کنند. صرفنظر کردن از کاربست قدرت، صرفنظر کردن از داشتن قدرت نیست.

ما در هر عمل آزادانه ای که انجام می دهیم، احتیاج به قدرت داریم. هر عملی، اظهار قدرت در آزادیست. از این لحاظ، قدرت را هیچگاه به هیچ نامی نمی توان از مردم گرفت. قدرت در هیچ نظریّه ای نبایستی از مردم سلب گردد و به طبقه ای فوقانی یا ورای مردم انتقال داده شود. قدرت و آزادی در افراد و گروهها و جمعیّتها و طبقات می ماند و حذف شدنی و واگذار کردنی نیست. حتّا صرفنظر کردن از کاربست قدرت یا مهار کردن قدرت چون به وسیله ی خود قدرت و آزادی و عقل صورت می گیرد (در اثر همان *خصوصیّت انعکاسی اش*) بر قدرت و آزادی و عقل می افزاید.

کسی که می داند و از آگاهی ی خود، دانش دارد، بهتر می تواند آزادی ی خود را در اختیار و کنترل داشته باشد و بیشتر از آزادی بهره ور می شود. کسی که قدرت ندارد، نمی تواند از اجرای قدرت صرفنظر کند یا آن را کنترل و مهار کند. ضعف، هیچگاه مُوجِد فروزه ی اخلاقی و سیاسی نیست. سلب قدرت از مردم و گروهها و طبقات به وسیله ی یك قدرت فوقانی و عالی و مقدّس، راه حلّ مسائل اجتماعی و سیاسی نیست.

حاکمیّت ملّی همین است که قدرت در ملّت می ماند و از او سلب شدنی نیست. این به این معناست که ملّت از قدرت خود، آگاه است و با آگاهی از قدرت خود می تواند آن را به کار برد و کنترل کند. کسی که قدرت ندارد، حقوق و آزادی نیز ندارد. ملّتی که سرچشمه ی کاربست قدرت نباشد، حقوق و آزادی نیز نخواهد داشت.

قانون اساسی برای آنست که قدرتها را معیّن و محدود کند. قدرتی را که نتوان مرزهایش را معیّن کرد، قانون اساسی نمی تواند آن را مهار کند و در اصول خود بگنجاند. کسی که قدرت سیاسی و

سنّتی و مذهبی اش بیش از قدرتهای نامبرده در قانون اساسی باشد، قانون اساسی، حدّی برای او نخواهد بود. قدرتی که در قانون اساسی، تعریف شد، قدرتی است که مشخّص و بالطّبع محدود شده است. اما چه بسا قدرتهایی در اجتماع که با وجود آنکه در حقوق سیاسی تعریف نشده اند در اجتماع، ماورای قدرتهای حقوق سیاسی، اعمال قدرت می کنند. عدم تعریف از یك قدرت یا تعریف ناپذیر بودن آن در قانون اساسی، دلیل عدم وجود و عدم نفوذ آن قدرت در اجتماع نمی شود.

قدرتی در قانون اساسی می گنجد که مسئولیّت داشته باشد؛ یعنی همانقدر که جامعه به کسی قدرت می دهد همانقدر از او مسئولیّت بخواهد. هر قدرتی موقعی محدود است که قدرت مسئول باشد. هیچ قدرتی در قانون اساسی نبایستی وجود داشته باشد که فاقد مسئولیّت یا مبرّا از مسئولیّت باشد. قدرتی که مبرّا از مسئولیّت است، محدود نیست. قدرتی که مبرّا از مسئولیّت است هر گونه حقّی دارد؛ ولی هیچگونه وظیفه ای ندارد و بالطّبع بدون مسئولیّت می باشد. وقتی که قدرتی در قانون اساسی، گنجاندنی نیست؛ یعنی قدرتهای سیاسی و اجتماعی اش بیش از محدوده ی حقوقی اش در قانون اساسی است، آنگاه این قدرتهای نامشخّص را از لحاظ قانونی، ورای هر گونه مسئولیّتی به کار می برد و بزرگترین خطر را برای قدرتهای مقنّنه و قضاییه و حاکمیّت ملّی پدید می آورد. هر قدرتی که مسئول باشد، قدرتیست که در اعمالش قضاوت می شود. قدرت وقتی محدود می شود که قضاوت بشود. قدرت قضاییه در باره ی اعمال او که به پشتوانه ی قدرت، اجرا می شوند، قضاوت او را بازخواست می کند.

« جمالی » می اندیشد که هر حکومتی فقط می تواند اجرا و ارجگزاری ی قانون را بطلبد و این یك حقّ انتزاعی است. فرد در اجتماع به طور ارادی و عقلانی (آگاهانه) از یك تفاهم مشترك اجتماعی که صورت قرار داد به خود گرفته است، اطاعت می کند. رابطه ی او با آن قرارداد یك رابطه ی آزاد است. آن قانون، شخصیّت ندارد؛ بلکه تبلور اراده ی خود او و اراده ی دیگران در یك تصمیم مشترك است.

تابعیّت از قانون، تابعیّت از یك حقّ انتزاعی است. برخورد همه ی اراده ها در یك کلّ، در یك تفاهم و تصمیم مشترك، یك نوع وابستگی ی دیگریست تا وفاداری ی عاطفی و احساسی و غیر عقلانی نسبت به یك شخص. رابطه ی فرد با قانون، یك رابطه ی آگاهانه و عقلانی و ارادی است. او در روند تبلور آن تصمیم مشترك سهیم است. او به آن قانون پایبند است؛ زیرا نتیجه ی تفاهم و تصمیم خود اوست.

تحدید قدرت در قانون اساسی به این دلیل ممکن است که مناسبات اجتماعی که بر آن، قدرتها استوار می باشند به مناسبات سیاسی تقلیل می یابند. هر قدرتی در قانون اساسی بایستی استوار و محدود در مناسبات سیاسی باشد تا بتوان آن را مشخّص و محدود کرد. فقط مناسبات سیاسی می تواند معیار باشد و رابطه ی سیاسی، ماهیت ارادی و آگاهانه دارد.

بر پایه ی تفکّرات « جمالی »، هر کلمه ای که جاذبه ی اجتماعی پیدا کرد، در دست مستبدان آلوده می شود. آنچه ما را بیش از همه چیز جذب می کند به طور مطلق، تار و مبهم می شود. جاذبه ی شدید یك چیز، دلیل بر روشنی ی آن نیست. جاذبه ی شدید یك اصطلاح، احتیاج ما را به وضوح و روشنی

از بین می برد. آن که جاذبه دارد، دیگر به وضوح احتیاج ندارد. از این خصوصیّت، همه ی احزاب و عقاید استفاده می برند. اصل، جاذب تر کردن عقیده ی خود است؛ نه واضح کردن آن. با اتّخاذ اصطلاحات جاذب، احتیاج به حساب پس دادن و وضوح در افکار و عقاید خود را ندارند. از این لحاظ است که امروزه هر گروهی و حزبی و دینی، اصطلاحاتی را برمی گزینند که با آزادی سر –و – کار دارد؛ زیرا آزادی در دنیای ما مقدّس ترین چیزهاست. بنابر این، مفاهیم و اصطلاحات مربوط به آزادی، آلوده ترین کلمات هستند.

برای داشتن آزادی و برای بقای آزادی بایستی هر روز کلمه ی آزادی و اصطلاحات مربوط به آن را پاك و روشن کرد؛ زیرا این کلمات روز به روز از طرف گروهها و احزاب و عقاید و قدرتپرستان، خواسته یا ناخواسته آلوده می شوند. آزادی، کلمه ایست که بایستی آن – به – آن از آلودگیهای عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی پاك شود تا آخرین روشنی و شفّافیّت خود را پیدا کند. جاذبه ی آزادی نبایستی جانشین وضوح و روشنی آن بشود. هر چیز جاذبی، میدان آلودگی می گردد.

آلترناتیو به این معناست که از میان دو امکان که انسان دارد یکی را انتخاب کند. آلترناتیو، بحث از تحدید دو امکان است؛ ولی آزادی در کثرت امکانات، تحقّق می یابد. ما موقعی دم از آلترناتیو می زنیم که آزادی ی ما به خطر افتاده است و انتخاب در دو امکان نهایی محصور شده است. آزادی در کثرت امکانات میّسر می شود و با افزایش امکانات، گشوده دامن تر می گردد و با کاهش امکانات، محدودتر و دربسته تر می شود.

وقتی امکانات به دو تا تقلیل یافت، آزادی به حدّاقل رسیده است و اگر چنانچه یك امکان دیگر نیز از بین برود، دیگر آزادی وجود ندارد. برای اجتماعی که تنها یك آلترناتیو دارد، چیرگی ی استبداد، حتمی است. او دیگر در میان کثرت امکانات بر نمی گزیند؛ بلکه در مرزی قرار دارد که تا اجبار و استبداد و ضرورت، یك مو فاصله دارد. واقعیّت در جامعه و تاریخ، هیچگاه، به دو امکان، محدود نیست؛ بلکه واقعیّت، امکانات فراوان دارد. کسانی که امکانات فرد یا جامعه را به دو امکان (= *آلترناتیو*) تقلیل می دهند، آزادی را از او سلب می کنند و او را به سوی جبر و ضرورت و استبداد سوق می دهند. در آلترناتیو، آزادی، هر لحظه در خطر از بین رفتن است. کسی که ایجاد آلترناتیو می کند، سنگبنای تنگنا را بر پا می دارد.

پیروان و معتقدان به احزاب و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها می کوشند که یك آلترناتیو روانی و فکری و عاطفی در جامعه ایجاد کنند و تعدّد و کثرت و تنوّع را تاریك و مسخ کنند تا در ذهن و خیال انسانها، جامعه را به دو قطب، تقلیل دهند. آنگاه در ذهن و خیال و روان، یك طرف ایمانست، یك طرف کفر. یك امکان، قبول ظلمت و یك امکان، قبول نور. یك امکان، حقیقت است و یك امکان، باطل. یك امکان، پرولتاریا و یك امکان، بورژوازی. بدینسان روان و فکر و عاطفه ی مردم در تنگنای یك آلترناتیو رانده می شود.

هر حزبی و دینی برای اینکه تصمیم گیری را به نفع خود تسریع کند، می کوشد از دامنه ی واقعی ی امکانات اجتماعی یا سیاسی یا فکری ی مردم بکاهد تا اینکه خودش در آخرین دامنه ی تنگ انتخاب باقی بماند و انتخاب را فقط به این یا آن تقلیل بدهد. تنها او بماند و یك امکان دیگر. گام بعدی در فنّ کاهش امکانات اینست که آلترناتیو (دو امکان) به حسب ظاهر، دوگانگی ی خود را حفظ کند؛ ولی در اصل، به یك امکان پذیرفتنی تقلیل یابد. مثالهای نور و ظلمت یا پرولتاریا و بورژوازی یا کفر و ایمان یا حقیقت و باطل، حکایت از آن می کنند که هیچکدام، دو امکان نیستند. هیچ کس میان ظلمت و نور انتخاب نمی کند. ظلمت، امکان انتخاب نیست. باطل امکان انتخاب نیست. شق دوم آنقدر منفور و شوم شده است که انسان از انتخاب آن پیشاپیش باز داشته شده است. آلترناتیو ظاهری، یك نوع انتخاب تشریفاتی است؛ زیرا میان حقیقت و باطل، باطل، امکان انتخاب نیست؛ یعنی اینکه امکان دومی نیست. آلترناتیو فقط یك واژه ی صوری است که ضرورت و اجبار قبول حقیقت را بپوشاند. فقط برای حفظ ظاهر آزادی، تشریفات انتخاب را نگاه می دارند.

در این گونه آلترناتیو ها انسان فقط یك امکان دارد و جایی که یك امکان هست اساسا امکان وجود ندارد و آزادی، میدانی برای تلاش ندارد. به فرض این که من آزادی داشته باشم؛ ولی جامعه یا دولت فقط یك امکان به من بدهد آزادی من ارزشی ندارد؛ زیرا یك امکان را کسی برنمی گزیند؛ بلکه فقط تصدیق و تایید می کند. وقتی کسی یك امکان دارد هیچ امکانی ندارد. یك امکان همان ضرورت مطلق و جبر محض است. دادن نام امکان به ضرورت و جبر برای فریب است. همه ی اینها آلترناتیوهای دروغین هستند. با تقلیل دادن به یك امکان، امکان به ضرورت تبدیل می گردد و ماهیّت خود را از دست می دهد. کسانی که حزب یا عقیده ی خود را تنها امکان در مقابل واقعیّت موجود قلمداد می کنند، بااین حیله، خود را تنها امکان، جلوه می دهند؛ یعنی خود را یك ضرورت می نامند تا حقّ دیگران را از امکان واقعی برای انتخاب منتفی کنند.

فقط در فضای آزادی و دمکراسی است که آلترناتیو هست. بنابر این با سیر قهقرایی استبداد، احزاب و گروهها و سازمانها امکاناتی هستند برای انتخاب. هیچ حزبی هر چه هم دمکرات و آزادیخواه باشد، اصل دمکراسی و آزادی نیست. در دمکراسی، دعوی اطلاق نمی تواند باشد. اگر حزبی مدّعی شود که تجسّم مطلق و تمام عیار دمکراسی است، در حقیقت، دشمن دمکراسی و آزادی است. در آزادی، دعوی اطلاق و تمامیّت، منتفی می شود. آزادی، یك مفهوم نسبی و متغیّر است و به علّت همان عنصر دگردیسی، نامشخّص است. آزادی در اثر زایندگیش می تواند هر روز، عبارت و شکل دیگری به خود بگیرد. آزادی در تجلیّاتش تغییر می کند. بنابر این هیچ گروهی و حزبی و دینی، تجلّی ی تمام و کمال آزادی نیست؛ ولی استبداد، یك شکل است. با نابود کردن استبداد، کثرت و تعدّد پدید می آید و همه می توانند به طور متغیّر جای یکدیگر بنشینند.

دمکراسی، ملك طلق هیچ حزبی یا گروهی یا دینی یا ایدئولوژیی نیست. آزادی و دمکراسی، دامنه و فضاییست که همه ی احزاب و عقاید و گروهها در آن هستند و می توانند شانس حکومت کردن داشته باشند. جای استبداد فقط می تواند استبداد بنشیند.

آزادی، امتداد استبداد نیست. آزادی امکان هر عقیده ای و ایدئولوژیی و هر دینی است و همینطور امکان تغییر ایدئولوژی و دین و روشهای سیاسی. در آزادی، هر حزبی و هر عقیده ای و هر دینی، یك امکان است در میان امکانات بسیار و رنگارنگ. وقتی یك عقیده، یك امکان در میان امکاناتست، آزادی برای انتخاب و تغییر عقیده و حزب و سیاست نیز هست؛ ولی وقتی یك عقیده، یك امکان در میان امکانات نیست قبول آن عقیده در آزادی صورت نمی بندد؛ زیرا تسلّط یك عقیده که خود را فراگیر می داند، شئون اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و پرورشی و هنری را معیّن می کند. وقتی فقط یك عقیده، حاکمیّت دارد، حکومت می تواند فقط استبداد محض باشد.

وقتی که ما بکوشیم به سهم خود فضای آزادی را بیافرینیم، اولین کاری که می کنیم اینست که باید خود را تا آنجایی که مقدور است از آلترناتیو بودن *(جایگزین پذیری)* بیرون بیاوریم. هر حقیقت واحدی علیه آزادیست؛ زیرا در آزادی، امکانات کثیر حقیقت هست. آزادی، جهان چند چشمی است. کسی که حقیقت واحد می جوید دنبال محال می گردد.

سازمانها و گروهها و احزابی که اعتقادشان از حقیقت واحد سرچشمه می گیرد نسبت به هم و دیگر انسانها با قساوت و خشونت مشابه رفتار می کنند؛ زیرا هر دو، حقیقت واحد را می جویند. هر حقیقت واحدی، حقّانیّت استبداد مطلق را تصدیق می کند. هر کجا که حقیقت بر آزادی تقدم پیدا کرد نمی توان ایجاد حکومت دمکراسی کرد؛ زیرا استبداد محض را از حقیقت واحد نمی توان جدا کرد. ایمان به حقیقت واحد، ایمان به استبداد مطلق است. تا زمانی که به حقیقت واحد ایمان هست و این ایمان بر ذهنیّت ما مستولی می باشد حکومت استبدادی در جامعه، مسلّم و بدیهیست.

آزادی به طور کلّی و آزادی ی سیاسی به هیچوجه با مسئله ی رستگاری چه دینی باشد چه اخلاقی انطباق ندارد و این دو، واقعیّتهای مختلفند. آزادی، تعدّد وابستگیها را در انسان می پذیرد. آنهم نه به طور موقت و به نام یك چیز شرّ یا شومی که به اجبار بایستی آن را در میان راه تحمّل کرد تا با رسیدن به غایت، رفع و نفی شود؛ بلکه آزادی، تعدّد وابستگیها را به نام اصل مثبت و بارآور و دوست داشتنی می پذیرد. آزادی از هیچ فردی نمی خواهد که تنها یك غایت یا هدف یا ایده آل را برنامه ی تغییر ناپذیر زندگی ی خود بشمارد و همینطور نمی خواهد که روند تاریخ و اجتماع در سمت و سوی یك غایت و هدف و عقیده باشد تا انسانها از تمام وابستگیها و هدفها و علایق خود دست بردارند یاخود را از آنها برهانند یا آنکه آنها را تابع کمال یا ایده آل واحد کنند. آزادی به خودی ی خودش تنها هدف و

ایده آل و کمالست. بنابر این، گوهر آن، علیه تثبیت و جاوید سازی یا واحد سازی ی هدفها و ایده آلها و کمالات می باشد.

آزادی، ایمانآوری و اعتقاد به هیچ عقیده یا دین یا ایدئولوژی نیست. آزادی، امکان و قدرت تغییر عقیده است. آزادی، فضای تغییر عقیده است. آزادی در پی ی هیچ هدفی نیست. آزادی، امکان و قدرت تغییر هدف است. تثبیت یك هدف (یا کمال) برای ابد یا در فرجام تاریخ، سلب آزادی می کند. آزادی جز خودش هیچ کمالی ندارد. کمال آزادی اینست که انسان بتواند تغییر عقیده و دین و فلسفه و سیاست بدهد. تغییر کمال و هدف بدهد، تغییر نظام و حکومت بدهد. تغییر سبك زندگانی بدهد. تغییر اخلاق و عادت بدهد. تغییر سنّت بدهد. بنابر این، تعدّد گرایشها با مفهوم آزادی متلازم است. آزادی، طبیعتش علیه تثبیت علایق است؛ چه رسد به پایبندی ی مطلق که در ایمان به حقیقت واحد بایستی تحقّق پذیرد.

آزادیست که منطق و روح خود را به وابستگی، انتقال می دهد؛ نه اینکه بالعکس. آزادی، وابستگیها را متعدّد و متنوّع و متغیّر می کند تا خود تحقّق بیابد؛ نه آنکه به گرایشها پشت کند. این منطق برای آزادی غلط است. آزادی با تغییر دادن گرایشها و علایق در زمان، تحقّق می یابد. در آزادی، انسان از آن واهمه ندارد که به چیزهای مختلف و متعدّد گرایش پیدا کند؛ زیرا نیروی آن را دارد که بتواند از آن چیزها خود را جدا کند. قدرت گرویدن و گسستن، روندیست پایدار که در میان عقاید و افکار و علائق و امیال و عواطف می تواند آزادی را تضمین و تأمین کند. آزادی نمی تواند یك وابستگی ی تغییر ناپذیر و تثبیت شده ی الستی را بپذیرد؛ زیرا این وابستگی با گوهر آزادی متناقض است و آلترناتیو ندارد؛ چه رسد به کثرت امکانات تغییر.

هر چیز مقدّس و هر حقیقت واحدی طبق طبیعتش نه آلترناتیو دارد نه در کنار خود، آلترناتیوی را به رسمیّت می شناسد. بنابر این نمی توان چنین چیزی یا چنین کسی را با یك چیز دیگر یا با یك فرد دیگر به صورت آلترناتیو برای انتخاب عرضه کرد. مسئله ی انتخابات در برخورد با پدیده ی تقدّس *(چه دینی چه غیر دینی)* منتفی می شود. رهبر مقدّس یا یك نظام مقدّس را انتخاب نمی کنند؛ بلکه آن را تصدیق می کنند؛ زیرا تقوا و عدل و عصمت، معیارهای الهی هستند که الله آنها را می تواند بسنجد؛ نه افراد جامعه. اینها واقعیّات یا اعمال مفید برای جامعه نیستند که خود اجتماع مرجع قضاوتش باشد.

هر گاه، تقدّس در یك فرد، تجسّم پیدا کند مردم را از انتخاب بازمی دارد؛ ولو اینکه به مردم نیز امکانات انتخاب داده شود. تقدّس، هر گونه آلترناتیو را برای تصمیم گیری و گزینش سیاسی نابود می کند. انتخاب سیاسی که فقط با وجود طیف امکانات صورت می گیرد با آمدن یك امر مقدّس یا فرد مقدّس، منتفی می شود؛ زیرا خصوصیّت امر مقدّس و فرد مقدّس اینست که آلترناتیو نمی پذیرد. ماورای آن، همه باطل هستند. جز او حقیقتی نیست. او تنها امکان حقیقی است. او تنها آلترناتیو خودش است.

در حالیکه در دمکراسی، ملّت می تواند بی واسطه برای هر مسئله ی مشترك اجتماعی تصمیم بگیرد. این حرف که ساده ترین سخنها به نظر می رسد پیچیده ترین مسئله ی دنیاست. بدیهییست که تا انتخابی نباشد کسی نیز تصمیم نمی گیرد. شهادت دادن و تصدیق کردن، سلب قدرت تصمیم گرفتن از افراد است. برای انتخاب کردن و تصمیم گرفتن بایستی آنچه را موجب شهادت دادن و تصدیق کردن است از میان برداشت و به کنار زد؛ زیرا تا زمانی که شهادت دادن و تصدیق کردن بر هر انتخاباتی ارجحیّت دارد، دادن امکان انتخاب، فریبکاری می باشد.

معمولا پنداشته می شود که همه پرسی، بهترین راه برای تصمیم گیری ی ملّی است؛ ولی هر پرسشی به خودی خود در تنگنا گذاشتن امکانات جوابست. در رفراندم *(= همه پرسی)*، مسئله ی اساسی، مسئله پرسیدن *(= طرح امکانات)* است. کیست که می پرسد *(=کیست که طرح امکانات می کند)*. چیست که در باره اش پرسیده می شود و دامنه و محتویّات آن امکانات چیست. هر پرسشی، امکانات پاسخ دادن *(تصمیم گیری)* را تنگ می کند.

در نظامهای عقیدتی و ایدئولوژیکی می توان با پرسیدن، فرد را منحرف کرد و او را از امکانات واقعی جدا و دور کرد. در چنین نظامهایی، پرسش، امکانی نیست که او انتخاب کند. با طرح پرسش در مقابل ملّت، راه انتخاب و تصمیم گیری ی واقعی بسته می شود؛ یعنی اینکه امکاناتی برای تصمیم گیری، بازگذاشته می شوند که امکانات واقعی نیستند؛ زیرا امکانهای واقعی، بزرگترین خطر برای امکانهای ساختگی هستند که دیکتاتورها و نظامهای توتالیتر به آنها استناد می جویند. در امکانهای ساختگی، محتویات تصدیقی نهفته اند یا آنکه سراسر امکانات جز یك امکان حذف شده است.

آزادی ی ملّت، موقعی تامین می شود که آنچه در پرسش طرح نمی شود و آنچه را ورای پرسش قرار می دهند، طرح بشود و آنچه تصدیقی است از میان برداشته شود تا ملّت، حقّ تصمیم گیری و انتخاب به معنای واقعی داشته باشد. در تصدیق کردن و شهادت دادن، ملّت هنوز قدرت ابراز حاکمیّت خود را که همان قدرت تصمیم گیری است ندارد. عناصر تصدیقی و شهادتی بایستی از انتخابات، نفی گردند تا امکان انتخاب واقعی و حقّ حاکمیّت ملّی بروز کنند.

ملّت است که بایستی امکاناتی را که می خواهد، طرح کند؛ نه آنکه یك گروهی یا حزبی یا سازمانی یا طبقه ای، پرسشی را با یك آلترناتیو ساختگی، طرح کند و مردم را مختار کند که میان دو امکان کاذب، انتخاب کند. کسی که سئوال را طرح می کند، محتویّات و امکانات و حدود جواب را مشخّص می کند. آزادی در طرح سئوال، تحققّ می یابد؛ نه در جواب. حقّ حاکمیّت ملّی در حقّ طرح سئوال، تحقّق می یابد؛ نه در پاسخگویی و انتخاب میان آلترناتیوهای ساختگی و حذف آلترناتیوهای واقعی.

مِلّت بایستی حقِّ حاکمیّتش را در طرح سئوال احراز کند و گر نه با انتخاب میان آلترناتیوهای ساختگی که خود معیّن نکرده است، سلب حقِّ حاکمیّت از او شده است. جواب دادن مِلّت به سئوالی که خود مِلّت نکرده است، اعتبار حقوقی ندارد.

همه پرسی *(= رفراندم)* که پرسش آن را خود مِلّت طرح نکرده باشد، بی اعتبار است. همه پرسی، موقعی معتبر است که مِلّت، مختار باشد و خودش، سئوال را طرح کند تا در سئوال، همه ی امکاناتی را که می خواهد بگنجاند. دو امکانی را که من خودم برای انتخاب، مشخّص کرده باشم به من آزادی می دهند؛ نه هزار امکان از دیگری که مرا مجبور به انتخاب میان آنها می کند. وقتی امکانی را که من می خواهم میان هزاران امکان نباشد، این هزاران امکان، هزارگونه اجبار است.

استبداد، تنها این نیست که آزادی را به طور مطلق از کسی بگیرند. کسی که دامنه ی امکانات را تنگ می کند، مستبد است. استبداد، آزادی را یکباره نمی گیرد؛ بلکه هر روز یك امکان مرا می کاهد و من را بدان تسلا می دهد که با وجود اینکه از یك امکان من کاسته است باز امکانات دیگری دارم و بهتر است که برای خاطر حفظ آن امکانات باقیمانده، این امکان گمشده را فراموش کنم تا روزی می رسد که هیچ امکانی باقی نمی ماند. استبداد از آنجا شروع می شود که از دامنه ی امکانات می کاهند و بالاخره در مرحله ی آخر، آن امکانات را به دو امکان (یك آلترناتیو) تقلیل می دهند؛ اما در این دو امکان ظاهری، یك امکان که فقط ضرورت و اجبار است باقی می ماند.

پ)- پرورش و بالندگی ی تفاهم از راه باهماندیشی و باهمآزمایی

« جمالی » بر این اندیشه است که انتخاب فقط در فضای گشوده فکری، میّسر می شود. فکر، امکان هست و فقط در دنیای امکان، انتخاب هست. جایی که اندیشیده می شود انتخاب نیز می شود. ایمان با انتخاب، پیوندی ندارد؛ زیرا ضرورت وجودی ی هر مؤمن قلمداد می شود. حقیقت واحد، وجود مطلق است. برای چیزی که هست دیگر امکان پدید آمدن نیست؛ ولی دو فکر، به دلیل فکر بودن، دو امکانند؛ زیرا می توان آنها را با هم ترکیب کرد. حقیقت واحد، امکانی دیگر را در کنار خود نمی پذیرد که بخواهد با آن ترکیب شود. حقیقت واحد، همه ی امکاناتش را در خود دارد. حقیقت واحد، ترکیب ناپذیر ترین ایده است. ترکیب کردن فکر، تغیر دادن دو فکر است. تا دو فکر تغییر نکنند با هم ترکیب نمی شوند؛ ولی انسان، حقِّ تغییر دادن حقیقت واحد را ندارد. حقیقت واحد، تغییر ناپذیر است. یك حقیقت، یکی می ماند. فقط فکر را می توان تغییر داد. فکر با تغییر یافتن، تکثیر می شود.

کسی که به خویشاندیشی پشت پا می زند و به حقیقت واحد، ایمان می آورد، انتخاب فردی را ترك می کند و به تصدیق و شهادت، تسلیم می شود. یك حزب ایدئولوژیکی یا یك گروه سیاسی ی دینی،

در ترکیب فکری میان فکر خود و دیگری، یك نوع، فرقه گرایی و شرك می بیند؛ زیرا حقیقت را نمی توان با ضدّ حقیقت و دروغ و باطل و ظلمت ترکیب کرد.

مصالحه برای مؤمن به حقیقت واحد، چیزی جز، جمع حقیقت و باطل نیست. فکر دیگری، یك امکان در مقابل فکر او نیست. به همین دلیل، احزاب سیاسی که طبق مدلهای دینی و ایدئولوژیکی ساخته می شوند، میل ترکیبی و قدرت ترکیبی ندارند و میل تفاهمی و خصوصیّت مشورتی در آنها نیست. در این صورت، پارلمان جای پیدایش و تفاهم و ترکیب ناگهانی ی ایده ها نیست؛ بلکه جای برخوردهای دشمنانه است. آنها حقیقتهای بدون آلترناتیو هستند. برای آنها اساسا انتخاب بر پایه ی ترکیب و تفاهم وجود ندارد.

جوینده ی خویشاندیش، هر فکری را از دیگری که بتواند تغییر بدهد، می تواند بدون از دست دادن شخصیّت و استقلال فکری خود، با فکر خود، ترکیب کند؛ زیرا قدرت آن را نیز دارد که فکر خود و حتّا حقیقت خود را تغییر بدهد. شرق و غرب برای جوینده ی خویشاندیش تفاوتی ندارد و فضای هر دو به رویش باز است.

خویشاندیش می تواند دنیای افکار جور واجور را وا اندیشد و بازکاود. وقتی او بتواند فکر *« مارکس و هگل »* را تغییر بدهد چرا بایستی از آنها ترس داشته باشد. کسی که استقلال فکر ندارد از نزدیکی و دوستی با متفکران و فیلسوفان و هنرمندان می ترسد. وقتی جوینده ی خویشاندیش بتواند اندیشه های *« بودا (۵۶۰ – ۴۸۰ ق.م) و کنفوسیوس (۵۵۱ – ۴۷۹ ق.م) »* را تغییر بدهد چرا نبایستی در برابر آنها صف آرایی فکری داشته باشد. بالاتر از این قدرت، قدرت تغییر فکر خود و حقیقت خود است. کسی که قدرت آن را دارد که فکر و حقیقت خود را تغییر بدهد، قدرت آن را نیز خواهد یافت که فکر دیگران را تغییر بدهد.

هر چه را فرد مستقل اندیش بتواند تغییر بدهد، امکانی از وجود و فضای هستی ی او می شود. با چنین قدرت است که تفکرات جوینده ی خویشاندیش می توانند در دنیای فکری و فرهنگی ی شرق و غرب، تأثیر گذار باشند؛ ولیکن مومن به حقیقت واحد، این قدرت را از خودش سلب کرده است. او در مقابل حقیقت واحد خود در نهایت عجز، ایستاده و معترف است که نه تنها خود او؛ بلکه هیچکس تا ابد نخواهد توانست آن را تغییر بدهد و او به همین حقیقت تغییر ناپذیر بایستی وابستگی ی مطلق و ابدی داشته باشد.

کسی که نمی تواند فکر خود را تغییر بدهد، نمی تواند جهان خود را تغییر بدهد. هر چه قدرت حقیقت واحد با افکار من بیامیزند از قدرت ترکیب افکار من با افکار دیگران کاسته می شود. حقیقت واحد، تلاش دائمی علیه ترکیب افکار با افکار دیگر است؛ ولی میل ترکیبی، جنبشی است که با مشارکت دو فکر شروع می شود. یك فکر مشترك، نتیجه ی ترکیب دو فکر است. ایده ی مشترك در ترکیب افکار و قدرت ذاتی ی ترکیب افکار نهفته است. ایده ی مشترك، از برخورد و تصادم ایده های مختلف پدید می

آید؛ امّا حقیقت مشترک از برخورد و تصادم حقیقتهای واحد پدید نمی آید. حقیقت در طبیعتش، مطلق است. نفی ترکیب و شرکت و تفاهم را می کند.

هیچگاه میان دو نفر دارنده ی حقیقت، تفاهم حاصل نمی شود تا امکان تغییر دادن ایده های خود را داشته باشند. هر کس که حقیقتی دارد نه حقّ تغییر آن، نه قدرت تغییر آن را دارد. بنابر این تا افراد در دنیای حقیقتهای واحدشان *(در دین و ایدئولوژی)* هستند، نمی توانند با هم تبادل فکری داشته باشند و گفتارهای همدیگر را بفهمند. هیچگاه با گفت - و - شنود، افکارشان به هم نخواهد پیوست. در دنیای حقیقت واحد، یکی باید حقیقت واحد خود را به نام باطل، رها کند و پیرو حقیقت واحد دیگری شود.

دمکراسی و رژیم پارلمانی در چنین جوامعی به این دلیل به بُن بَست می رسد؛ زیرا مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی که بر حقایق واحد و مطلق استوار هستند، امکان تفاهم و مشورت و ترکیب افکار را از بین می برند. معتقدان و مؤمنان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی نمی توانند با هم، تفاهم حاصل کنند و در باره ی موضوعی بیندیشند. حقایق واحد، امکان ترکیب شدنِ با هم را ندارند. اندیشیدن برای آنها فقط اندیشیدن در چارچوب حقیقتشان می باشد؛ یعنی همه ی چیزها بایستی بسط و نتیجه و تابع حقیقت آنها باشد. هیچ حقیقتی نیست که بر حقیقت آنها چیزی بیفزاید. حقیقت آنها بی نیاز از هر فکر و طرحی دیگر است. اندیشیدن در چارچوب حقیقت خود، همان فنّ تفسیر است؛ اما اندیشیدن به تن خویش، قدرت ترکیب افکار است.

در باهماندیشی، فکر دیگری با فکری که در روان من جاری است، ترکیب می شود. تفکّر تفاهمی، ورای خود را می جوید، فکر به ورای خود می رود تا به آنچه در ورای خود است بپیوندد و در برخورد و ترکیب با فکر خود، روح خود را بگستراند. دیگری برای او بیگانه و غیر نیست. فکر مستقل می تواند فکر دیگر را هم از آنِ خود کند. من موقعی می اندیشم که در باره ی مسئله ای انسانی با دیگری بیندیشم. کسی که با حقیقتش همه چیز را دارد یا می پندارد که همه چیز را دارد، نمی تواند با دیگری بیندیشد؛ زیرا من موقعی با دیگری می اندیشم که باور داشته باشم که اندیشیدن با دیگری، فکرم را پُر مایه تر و انگیزنده تر می کند و دیگری می تواند از سرشاری ی تجربه های فرد ی اش بهره ای به من بدهد؛ اما حقیقت، به هیچکس احتیاج ندارد.

تفکّر، به فکر دیگری احتیاج دارد. تفاهم، احترام به فکر دیگریست؛ زیرا دیگری نیز فکری دارد که می تواند به دامنه ی فکر من بپیوندد. کسی که حقیقت واحد دارد، دیگر به هیچکسی برای گرفتن و تبادل فکری احتیاج ندارد. در حقیقتش، همه چیز هست. مومن به هر ایدئولوژی یا دین کتابی در لانه ی عقیدتی ی خود که آن را حقیقت محض می خواند باقی می ماند.

سیاست از دیدگاه « جمالی »، همفکری ی افراد اجتماع است. سیاست، موقعی اجرا می شود که افراد اجتماع در باره ی مسائل زندگی شان همفکری بکنند و با هم بیندیشند. عقل واحدی، ورای عقلهای

آنها نیست. حقیقتی، ورای ترکیب افکار خود آنها نیست. عملی، ورای تلاش آنها در کسب تجربیّات نیست. جنبش فکری، نوسان از کلّیّات و اصول و مبانی به جزئیّات و منفردات و واقعیّات و سپس از جزئیّات و منفردات و واقعیّات به کلّیّات و اصول و مبانیست.

هر کجا که اندیشیده می شود حقیقت واحد منتفی می شود و انسان با بزرگترین مسائل رویارو می شود. از فرع به اصل کشیده می شود. منفعت یك فرد به منفعت و خوشبودی ی اجتماع متّصل می گردد. در کوچکترین مسئله ی زندگی ی روزانه، مسئله ی تاریخ ملّت مطرح می گردد. مسئله ی فردی و خانوادگی، مسئله ی سیاست اجتماعی و ملّی می گردد. اساسا هر فکری، یك مسئله است. مسئله، یك احتیاج است. هر احتیاجی از فرد، یك مسئله ی اجتماعی است. هر مسئله ای یك درد است. هر دوره ای در اجتماع، همدردی را بر می انگیزد و همدردی به همفکری ی اجتماعی می انجامد. همفکری، برخورد مسائل و ترکیب مسائل است. در تفکّر اجتماعی، مسائل اجتماعی پیدایش می یابند. هر مسئله ی اجتماعی، ترکیب مسائل است. دردها و مسائل افرادند که در ترکیبشان مسائل اجتماعی را پدید می آورند. با هم اندیشیدن، شناختن مسئله ی اجتماع است. فکر اجتماعی تنها در پی جواب دادن به مسائل نیست؛ بلکه طرح و آگاهبود مسائل اجتماعی است. انسان در اجتماع، تنها برای حل مسائل، همفکری نمی کند؛ بلکه در همفکری ی اجتماعی اساسا مسائل اجتماعی طرح و درك ودست آخر، حلّ می گردند.

وابستگی های سیاسی بایستی ساختمان روانی و دینی ی خود را از دست بدهند تا امکان ترکیب افکار در اجتماع و بالاخره امکان ترکیب افکار در مجلس شورای قانونگذاری ی ملّی پدید آید. تا زمانی که وابستگیهای سیاسی، هویّت دینی و ایدئولوژیکی ی محض دارند ، نه امکان ترکیب افکار در عرصه ی اجتماع هست نه امکان ترکیب افکار در پارلمان. کسی که من را انتخاب می کند، یك شخص است که در مسئله ی خاصّی، اراده اش با من همراه می شود و ما دو شخص می شویم که با حفظ شخصیّتهای مختلف خود، یك اراده ی مشترك در مسئله ی خاصّی پیدا کرده ایم؛ ولی وقتی کسی مرا تصدیق می کند. او با من، دو تا شخص نمی شویم؛ بلکه کاربست قدرت مرا شاید چند برابر می کند. در حالیکه او هیچ می شود، به قدرت من افزوده شده است. یك پیرو دینی یا ایدئولوژیکی، به صفری تبدیل می شود که قدرت رهبر یا حیثت رهبریش را افزون می کند.

در انتخابات، آرای افراد بایستی با هم جمع شوند و گر نه مساوات سیاسی، تحقّق نیافته است. اراده ی اشخاص در رسیدگی به مسائل مشخّص و خاصّی با هم جمع می شوند؛ امّا در تصدیق، اشخاص در یك شخص (رهبر) محو می شوند و بدین سان هیچهایی می شوند که تمامیّت وجودشان را در رهبرشان متمرکز می کنند. اگر شخصی با من تفاهم پیدا کند، شخصیّتهای ما با هم یکی نمی شوند؛ امّا اگر یك نفر، پیرو من شد و به قدرت من، شهادت داد یا مرا تصدیق کرد، صفری می شود که قدرت مرا؛ نه فکر مرا در یك مسئله ی خاصّی اضافه می کند.

هر کجا که یك رهبر مقدّس دینی یا غیر دینی پیدا می شود، دمکراسی شکست می خورد و مردم در انتخابات، کاری جز تصدیق کردن انجام نمی دهند و میلیونها انسان هیچ شده، نمایش جامعه ی آزاد نیست؛ بلکه تمرکز وحشت افکن قدرت مطلق در یك فرد است. صد نفر که رابطه ی تصدیق کردن و شهادت دادن با یك نفر دارند، خطری از لحاظ قدرت اجتماعی در مقابل احزاب سیاسی هستند؛ ولو آنکه احزاب، صدها هزار نفر عضو داشته باشند.

بر پایه ی برهانهای « جمالی »، کسی که به تفکّر دمکرات منش، خو کرده است یا آنکه قدرت سیاسی را با جمع زدن افراد عضو، محاسبه می کند، بزرگترین اشتباه سیاسی ی خود را خواهد کرد. میان رهبر و پیروان، هیچگاه عمل مشورت و تفاهم ایجاد نمی گردد؛ زیرا مشورت و تفاهم در میان دو شخصیّت مستقل اندیش ایجاد می گردد؛ نه میان یك هیچ (صفر) و یك شخصیّت. خصوصیت پیروان و هواداران و معتقدان اینست که فقط در کنار رهبرشان و امامشان و خلیفه شان و دیکتاتورشان وجود پیدا می کنند. هیچ شدن اختیاری از راه ایمان آوردن به یك دین کتابی یا ایدئولوژی صورت می بندد.

تسلیم و توکّل و ایمان آوردن، گذشتن از خود و نفی خود است. در مقابل هیچ شوی ی اختیاری و با رغبت، روند دیگری، همزمان با آن یا در کنار آن که هیچ سازی ی اجباری باشد، شروع می شود. از راه ترور *(وحشت افکنی)* می توان به هیچ ساختن شخص یا فلج کردن اراده ی او پرداخت. از آن پس، در دین و ایدئولوژی، وحشت افکنی ی روانی شروع می شود. هیچ شدن اختیاری با رغبت بدون این هیچ سازی ی اجباری بر اثر وحشت اندازی ی روانی، ناممکن است. ایده آل مؤمنان و معتقدان به هر دین و ایدئولوژی اینست که هیچ شوی را تا می توانند بر پایه ی رغبت و اختیار شخصی صورت دهند و وقتی دیدند که با رغبت و اختیار نمی توانند فرد را به هیچ شوی بکشانند، آنگاه به وحشت افکنی ی روانی متوسّل می شوند گر چه ایده آلشان آنست که فرد به اختیار ورغبت، خود را هیچ کند.

دیکتاتوری و ترور، متمّم هم هستند؛ زیرا هر چه انسان به دلخواه و رغبت با ایمان به دین و ایدئولوژی از خویشتن، نفی اراده و شخصیّت بکند، باز در گُنه وجودش در برابر هیچ شدن، مقاومت و سرکشی می کند. بنابر این، اعمال زور لازم می شود. هر جامعه ای که تصمیم مشترك می گیرد بر خود حاکمیّت دارد و ملّتی که بر خود حکومت نمی کند، دیکتاتوری از جامعه ی خودیا ملّتی دیگر بر او حکومت خواهد کرد.

جامعه، وجودش به تحقّق عمل مشترك اجتماعی بازبسته است و موقعی هست که عمل مشترك انجام می دهد و برای عمل مشترك به ضرورت تصمیم گیری همّت می کند. وقتی جامعه به خودی ی خودش نمی تواند برای خود در فضای تفاهم تصمیم بگیرد، قدرتهای دیگر برای او تصمیم خواهند گرفت. موقعی ملّی گرایی در بُعد سیاسی اش زنده است که ملّت با همکاری و همفکری و حسّ مشترك همه ی اعضای جامعه با اراده ای آگاه برای هدفی که به طور مشترك معیّن می کند، تصمیمی را در عمل انجام می دهد. موقعی

ملّی گرایی موجودیّت سیاسی دارد که ملّت، آگاهانه دست به اقدامات تاریخی می زند. همبستگی ی ملّی در اعمال مشترك و آگاهانه ی ملّت است که می کوشد آگاهانه با اراده و اعمال مشترك خود، تاریخ خود را بیافریند.

ما در انتخابات، فقط افرادی را به نام نماینده انتخاب نمی کنیم؛ بلکه همراه با افراد برگزیده، ارزشها و هدفهایی را معیّن می کنیم که سنجه ی اعمال آنها خواهند بود. کردارها و شخصیّت آنها با معیارهای ما سنجیده خواهند شد. هدف و ارزش عمل افراد انتخاب شده از قدرتی که فراسوی ملّت است یا از نظامی فوقانی یا متافیزیکی یا ایدئولوژیی که ورای دسترس اوست، معیّن نمی گردد. عملی را که هدف و ارزشش را کسی یا قدرتی دیگر جز خود جامعه معیّن بکند، نفی حاکمیّت افراد جامعه است. تصمیم گیری یك فرد با حسّ شخصیّت او متلازم است. شخصیّت در تصمیمهای خود حاضر است. شخصیّت و اراده از هم، انفکاك ناپذیرند و فاصله ای میان شخصیّت و تصمیم گیری نیست. در شیوه ی تصمیم گیری ی یك جامعه و روشهای تصمیم گیری ی مشترك در یك جامعه، بحث جوهری ی سیاست در هر جامعه ای مطرح هست.

وحدت ارگانیك فردی، تصمیم گیری را به کوتاه ترین زمان، تقلیل می دهد؛ ولی در یك جامعه، در اثر وجود افراد مختلف و گروهها و طبقات متباین و متّضاد، تحقّق تصمیم گیری ی مشترك، یك وظیفه و تلاش آگاهانه است و به خودی ی خود، صورت نمی بندد. جامعه، موجودیّت آگاهانه ی خود را موقعی درمی یابد که انسانها، روش و امکان تصمیم گیری ی مشترك را بیابند و خود را به آن خو بدهند و مسئله ی حاکمیّت ملّی را واقعیّت پذیر کنند.

ت)- جادوی شکل و فریب دادن مردم

شکل حکومت، بسیاری از ملّتها را سحر می کند. همه می پندارند که با تغییر شکل ظاهری به خودی ی خود، تغییر ساخت نیز داده می شود. شکل حکومت به خودی ی خود، محتویّات آن را دگرگون نمی کند. ساختار حکومت بایستی تراوش جوهر افراد آن اجتماع باشد. با داشتن پارلمان و انتخابات و رئیس جمهور، ما نه جمهوری داریم نه نظام دمکراسی؛ زیرا این شکلها (*فورمها*) محتویّات لازم را ندارند. بایستی حدّاقلی از محتویّات در اعمال و تفکّرات و احساس افراد جامعه باشد تا بتوان دمکراسی ی در خور جامعه را بر پا داشت.

سیاستمدارانی که به شکل حکومت، اولویّت می دهند در سیاست، یك فنّ می بینند. اینها به جادوی شکل قائلند. بخصوص سیاستهای دوران ما که بر تغییر شیوه های اقتصادی و اجتماعی استوارند. اعتقاد به جادوی شکل بر ذهنیّت همه ی گروهها و احزاب ایدئولوژیك و قدرت طلب، سیطره دارد. نه تنها مارکسیستها معتقدند که فرمهای تولیدی و صنعتی و اقتصادی می تواند روح و فکر و رفتار سیاسی و

فرهنگی ی جامعه را متعیّن بکند؛ بلکه سیاستمداران کشورهای کاپیتالیستی نیز به جادوی شکل معتقدند. اساسا فنّ و صنعت و هنر بر این اساس، پیدایش یافته است. این پیوستگی ی ذهنی که شکل می تواند و می بایستی واقعیّت و معنی ی روح را بیافریند با پدیده ی سحر در همان غارها با انسان پا به عرصه ی جهان گذاشت.

تغییر اجتماعات با شروع تغییر از شکلهای سیاسی یا اقتصادی، رَوِشیست آسان تر و هر کسی که به فکر تغییر جامعه می افتد، خواه ناخواه با تغییرات در یکی از شکلها شروع می کند؛ ولی اشتباه او از این جا، آغاز می شود که می پندارد حکومت با تغییر شکل به طور خودکار، تغییر ماهیّت و محتویّات نیز خواهد داد.

ما می پنداریم که با تقلید از رفتار دیگری می توانیم به نتایج او برسیم یا همانند او شویم. جاذبه ی شکل، ما را به تقلید می کشاند. جادوی شکل برای رسیدن به محتویّات، ساحری است که همه ی گروهها و احزاب و سازمانها را به طرز مختلف مجذوب کرده است. پیش از آنکه افکار و محتویّات و معنا و روح و احساس و عواطف بیایند، به شکل و صورت ولباس و ادا و اطوار پرداخته می شود. پیش از آنکه تفکّر فلسفی بیاید، اصطلاحاتش می آید به طوریکه اصطلاحات انقلابی و اصطلاحات فلسفی ی رادیکال را می توان بر هر گونه معتقدات پوسیده و منجمد پوشانید. اصطلاحات گوناگون فکری که پشتوانه ی دراز مدّت تاریخی برای این اجتماعات ندارند، اصطلاحات تو خالی هستند که همه چیز را می توان در آنها گنجانید. کلمات و اصطلاحات انقلابی را می توان بر تن هر ایدئولوژی و دین کتابی پوشانید. مترقّی سازی ی عقاید متحجّر و سنگسان و ادا و اطوار انقلابی به آنها دادن، یك حیله ی قدیمی است.

در چنین اجتماعاتی پیش از آنکه برخورد واقعی با فکر و معنا اتفاق بیفتد، اصطلاحات و ظواهر سیستمهای فکری، مدل و سرمشق می شوند. اینها نتیجه ی جادوی شکل است. اصطلاحات آمده اند؛ ولی تفکّر و استقلال تفکّر و تجربیّات فکریش در پی آنها نیامده است؛ زیرا تفکّر در باره ی تصمیم گیریهای مشترك، پرداختن به گوهر دمکراسی است.

اجتماع، هر چه بزرگتر می شود، تصمیم گیری ی مشترك مشکل تر می شود. برای تصمیم گیری ی مشترك در باره ی جامعه ی بزرگ به روشها و سازمانها و وسائل پیچیده تر و تمرینهای مداوم اجتماعی احتیاج است. تصمیم گیریهای مشترك به خودی ی خود در یك جامعه ی بزرگ، صورت نمی گیرد؛ بلکه یك فنّ و هنر است که بایستی آموخت و احتیاج به آزمودن دارد. بحرانها و حالات اضطراری است که ضرورت تصمیم گیریهای مشترك را بیشتر می کند. در حالات عادی می توان تصمیم گیری ی مشترك را در جامعه به تعویق انداخت و آن را طول داد؛ ولی حالات بحرانی و فوق العاده، جامعه را در تنگنای فشار برای تصمیم گیری ی فوری قرار می دهد.

آسیبگاه دمکراسی، حالات بحرانی و اضطراریست. در اثر عدم وجود روشها و سازمانهایی که به تصمیم گیری و تفاهم مشترك سرعت بدهند، تصمیم گیری در دست فردی یا اقلّیّتی می افتد که می تواند به

سرعت و به موقع از عهده ی تصمیم گیری بر آید. در مقابل بحران بایستی بلافاصله و سریع تصمیم گرفت. از این لحاظ، همه می توانند ضرورت تصمیم گیری را در جامعه درك كنند. فشار برای گرفتن یك تصمیم و عجز جامعه برای گرفتن تصمیم مشترك در اثر فقدان آمادگی ی سازمانها یا احزاب، توجه را به دیکتاتورهایی که چنین آمادگی را دارند جلب می کند و دیکتاتورها می توانند اختیارات و اقتدارات خود را از یك امکان قطع نشدنی ی بحران یا حالت فوق العاده مشتق کنند.

جوهر حاکمیّت بدینسان مشخّص نمی شود که قانون اساسی، کاربست قدرت را در حالت عادی چگونه توزیع کرده است؛ بلکه بدینسان مشخّص می گردد که در حالت اضطراری و فوق العاده، کدام ارگان قدرتورز، نقش اول را ایفا می کند. ملّت موقعی حاکمیّت دارد که تصمیمش در حالت فوق العاده، نقش اول را ایفا کند. قانون اساسی بایستی طوری ترتیب داده شود که حاکمیّت در حالات بحرانی و فوق العاده در اختیار پارلمان قرار گیرد؛ نه در دست فرد یا اقلیّت یا یك حزب.

معمولا هر چه را می خواهند در اجتماع از دامنه ی تصمیم گیری ی انسان و جامعه به کناری بزنند در دامنه ی حقیقت قرار می دهند و بدینسان حقّ تصمیم گیری و بالطّبع حقّ انتخاب را از انسان می گیرند. تا آن جایی که حقیقت، حکمروایی می کند، تصمیم انسان لازم نیست و معنایی ندارد.

به نام حقیقت، اندیشیدن در باره ی قدرت و حقّ مشارکت در دنیای قدرت (سیاست) را از انسان سلب کرده اند. حقیقتی را که انسان، انتخاب نمی کند، برای او در دنیای انسانی اصلا حقیقت نیست. دنیای انسانی، دنیایست که آزادی از آن، جدا شدنی نیست. حقیقتی که در آن، آزادی نیست، حقیقت انسانی نیست. برای انسان، چیزی حقیقت است که در دنیای آزادش قرار دارد. فراسوی آزادی، حقیقتی نیست. انسان، دانستنی نیست؛ زیرا انسان، آزاد است. آنچه آزاد است، متغیّر است و تغییرش طبق قوانین ثابت و مشخّصی نیست که بتوان با دانستن آن قوانین در باره ی آزادی و سیر تصمیم گیریهای انسان، آگاهی داشت.

آزادی، مجهول است. آزادی فقط شناختنی است. شناختنی را هیچگاه نمی شود به دانستنی تقلیل داد. برای دانستن انسان بایستی آزادی را از او حذف کرد و با حذف شدن آزادی، انسان دیگر انسان نیست. ارزش آزادی به همین نادانستنی بودنش باز بسته است؛ زیرا اگر آزادی دانسته شود، از بین خواهد رفت. نادانستنی بودن انسان را نمی توان با افزایش قدرت علمی و بالاخره با بی نهایت ساختن قدرت علمی بر طرف کرد. با افزایش قدرت علمی و یافتن روشهای مناسب علمی نمی توان در باره ی انسان به نام یك وجود آزاد، دانش پیدا کرد.

در تصمیم گیری بر پایه ی دانایی، انسان در تلاش است که ابتدا وقایع یا پدیده ها یا اشخاص یا قسمتی از اعمال و افکار و احساس اشخاص را به طور علّیتی معیّن کند. تصمیم گیری بر پایه ی دانش، تلاش برای تعیین علّیتی ی مناسبات و نتایج است. از این لحاظ، با هر انتخابی تا آنجا که بر پایه ی دانش گرفته می شود، هدف تعیین علّیتی ی *(ضروری و حتمی و قاطعانه)* افکار و اختیارات فرد انتخاب شده،

مستتر است؛ ولی با تصدیق و تایید و پذیرش فردی بر پایه ی تصدیق، انسان می خواهد که خود را در تمامیّتش به شخص *(یا عاملی یا پروسه ای)* واگذارد یا بسپارد. او خود را یکپارچه به اعمال و افکار آن فرد می سپارد. تك – تك اعمال و افکار چنین فردی برای او مدّ نظر نیست؛ بلکه متوجّه ی او در تمامیّتش می باشد. ارزش فرد تصدیق شده در تمامیّتش هست؛ نه عمل یا فکر او. تصدیق با سرمشق شدن و مثال اعلا شدن فرد تصدیق شده، آمیخته است.

انتخاب بر پایه ی دانایی، اصل حاکمیّت فرد بر خود است و تصدیق، اصل تسلیم و عبودیّت و نفی حاکمیّت خود بر خود است. اگر انتخابات سیاسی، روشی برای انگیختن به تصدیق باشد و انتخابات فقط روند گواهی دادن مردم به یك شخص باشد، نفی حاکمیّت انتخاب کنندگان است.

تئوری ی حاکمیّت مطلق بر این فرض استوار است که کسی حاکمیّت دارد که تابع را به طور علّیتی، معیّن می کند. چنین حاکمیّتی به دانایی احتیاج دارد؛ زیرا تابعیّت علّیتی، موقعی صورت می بندد که تابع، فاقد اراده باشد؛ اما به علّت آن که اصطلاح فقدان اراده ی آزاد، ایجاد نفرت می کند، اصطلاح اطاعت خودخواسته را به جای آن می گذارند. در اینجا انسان در آزادی تصمیم می گیرد که خود را تابع محض کند و از این تابعیّت خوشش می آید. این مفهوم، یك مفهوم متناقض است. حاکمیّت محض بر یك اراده ی آزاد ناممکن است.

جوینده ی آزاد اندیش نمی تواند به دلخواه، تابع و محکوم و فاقد آزادی باشد. چنین مفهوم حاکمیّتی در هر جا که به کار برده شود نقص خود را همراه با خود می آورد. اگر بپذیریم که خدا و امام و سلطان و دیکتاتور و حزب بر همه ی مردم حکومت می کند، در این صورت، تنها یك فرد آزاد وجود دارد و تابعیّت جامعه، خواه ناخواه به نفی اراده در افراد جامعه می کشد و جامعه، دست آخر به وسیله تقلیل می یابد. ایده آل چنین حکومتی، همان اطاعت خودخواسته و ماشین خود کار شدن و غریزی و فطری شدن عمل اجتماعی می گردد. حتا اگر ملّت، نمایندگان خود را انتخاب کند، آنها چیزی جز وسیله نیستند.

بر پایه ی برهانهای « جمالی »، کسی که یك بار انتخاب می کند، پیوسته انتخاب خواهد کرد. انتخاب نمی تواند یکبار برای همیشه باشد. تصدیق و شهادت است که یکبار برای همیشه است. آنچه انتخابیست، تکراریست و بایستی تجدید شود. تحقق آزادی در گرو تصمیم گیری است و تصمیم گیری در برهه ای از زمان یا لحظه ای زمانی اتفاق می افتد و با توقف تصمیم گیری، آزادی، واقعیّتی ندارد. آزادی در تکرار عمل تصمیم گیری، تجسّم پیدا می کند.

هر جا که تصمیم همگانی گرفته می شود، آزادی هست. تصمیم گیری بر پایه ی دانایی در باره ی مسائل اجتماع که مربوط به آزادیست، در اصل، نفی آزادی است. تصمیم گیری در اجتماع بایستی بر اساس بقا و تقویت آزادی ی اجتماعی و فردی باشد، یعنی تصمیم گیری بایستی نه تنها آزادی ی دیگری را حفظ کند؛ بلکه بایستی آن را تقویت نیز کند. ولی تصمیم گیری بر پایه ی علم، علّیتی است. چنین تصمیمی

می کوشد تا در باره ی آنچه تصمیم می گیرد، مناسبات علّیتی را تنفیذ کند. در باره ی موضوعهای طبیعی و فیزیکی می توان چنین تصمیمی گرفت؛ امّا در باره ی مسائل انسانی. انتخاب بر اساس دانش، اگر میسّر باشد به تحدید آزادی و تعیین علّیتی ی او می انجامد که سرشت پدیده ی انتصاب می باشد. یك نفر به مقامی منصوب می شود. سپس اراده ی شاه یا امام یا دیکتاتور یا رهبر بایستی به طور علّیتی به او انتقال یابد. در اصل، نماینده، آلت آنها می شود.

« جمالی » می اندیشد که هیچگاه انتخاب سیاسی نمی تواند بر پایه ی دانایی مطلق صورت بندد. جامعه، هیچگاه نسبت به افرادی که انتخاب می کند، دانش مطلق ندارد. همین که بخواهیم انسانی دیگر را به طور علّیتی معیّن کنیم، به نام انسان آزاد مقاومت خواهد کرد. جوهر آزادی در گوهرش او را به گریز در خفا یا سرکشی در ضمیر ناخود آگاهبودش خواهد راند.

تصمیم گیری در باره ی مسائل انسانی بر معرفت داشتن در باره ی انسان استوار است؛ نه بر پایه ی دانش در باره ی انسان. هیچکس نمی تواند ژرفای انسان را بداند. حتّا وجودی مافوق او نمی تواند او را بداند. تصمیم گیری ی انسان در باره ی مسائل اجتماعی و انسانی بر پایه ی شناخت استوار است. تصمیم گیری بر پایه ی علم، آزادی را که سرچشمه ی تصمیم گیریست، منتفی و سلب می کند.

هیچکس نبایستی در باره ی انسان و جامعه، تصمیمی بر پایه ی علم بگیرد که بدینسان حقّ و قدرت تصمیم گیری ی فرد و جامعه را بکاهد یا منتفی کند. در باره ی انسان فقط بایستی خود انسان تصمیم بگیرد تا انسان بر خود، حاکمیّت داشته باشد. چون انسان، تنها یك واقعیّت فیزیکی یا ارگانیك نیست، نمی تواند خود را بداند؛ ولی می تواند خود را بشناسد و شناخت او در باره ی خودش هیچگاه نمی تواند او را در جوهرش به یك وسیله تبدیل کند یا او را به مناسبات علّیتی تقلیل دهد.

با تقلیل دادن مناسبات اجتماعی و سیاسی و روانی ی انسان به مناسبات علّیتی، پدیده ی انسانی منتفی می شود. انسان معلوم، انسان اسیر و برده است. علم در باره ی هر چیزی، آن چیز را آلت انسان می کند. همانطور علم در باه ی انسان و مناسباتش، انسان و اجتماع را به آلت، تقلیل خواهد داد.

تصمیم گیری با یك مجهول بر طرف نشدنی روبروست. آزادی اساسا معلوم یا معلوم شدنی نیست. آنجا که آزادی معلوم شود، بی برو برگرد نابود نیز خواهد شد. آزادی از هر چیزی انگیخته می شود؛ امّا هیچ چیزی نمی تواند گوهر آن را متعیّن کند. آزادی در انسان، پیامد نهایی اعمال و افکار و احساسش را پیوسته مجهول *(= نا دانستنی)* می گذارد. انسان در این نقطه ی نهایی بایستی خودش تصمیم بگیرد. هر تصمیم گیری و انتخابی یك ریسك *(خطر آزمایی)* است.

آزادی به رغم معرفت ما در باره ی خود و انسانهای دیگر، ابهام نهایی را در عمل و فکر رفع نمی کند. تصمیم گیری و انتخاب یك جسارت و خطر آزمایی است. آن که جسارت خطر ندارد از آزادی می ترسد. نظم دوستی و رفاه خواهی و سعادت طلبی سبب نفرت از آزادی می شود. آزادی بدون قبول خطر

نمی شود. در انتخاب و تصمیم گیری نمی شود اشتباه را از بین برد. کسی که تصمیم می گیرد و انتخاب می کند، اشتباه هم می کند. اشتباه، سایه ی آزادی است. کسی که نمی خواهد اشتباه کند. آزادی ی خود را به رهبران و همه ی مذاهب و ادیان کتابی و نظم سازان و بهشت وعده دهندگان می فروشد.

کسی آزاد است که جسارت بیشتر برای ریسك دارد. ریسك، آن نیست که آنچه را می توان دانست، ندانسته عملی کرد. ریسك، آن است که انسان، آنچه را از موقعیت می توان دانست، بداند و آنچه می توان شناخت، بشناسد و با آگاهی از مجهول بودن تصمیم گیریها، تن به عمل دهد. جایی که همه ی دانشهای انسانی، تصمیم نهایی را به ما وامی گذارند، منطقه ی مجهول آزادی و معرفت ماست.

در شناخت، هیچکس نمی خواهد به حریم آزادی ما تجاوز کند؛ ولی دانش، متجاوز و فضول و قساوتمند است. دانش، سلطه خواه و غلبه جو است؛ امّا شناخت، پذیرفتن دیگری در آزادیش هست. پذیرفتن دیگری در مجهولیّتش هست. انسان، دیگری را همانطور که هست می پذیرد. خود را همانطور که هست، می نماید و در اینجاست که هر فردی، خود را می گشاید. هر کسی خود را می گسترد، نقابش را می اندازد، همه ی ماسکها و قیافه هایی را که به خود گرفته بوده است، دور می ریزد، عریان می شود، بی پرده می شود، بی حجاب می شود، بی دیوار می شود.

مجهول بودن برای دانش، عیب است. مجهول، جایی است که دانش، غلبه نکرده است. جائیست که دانش، فتح نکرده است. جائیست که دشمن در کمین نشسته است. جائیست که انسان از آن، واهمه دارد. دانش نمی تواند در کنار مجهول، راحت بیاساید. مجهول، او را می آزارد و تحت فشار می گذارد. علم به آزادی آسیب می رساند. شناخت، جنبشی است در انسان به رغم علم که در برابر آزادی ی انسان قد می افرازد.

خطر هر علمی، شبه معلوماتی است که خود را علمی ساخته اند. علم، دستش به هر جا نرسد، آن را شبه علم می کند و به دلیل آنکه، مسائل انسانی کمتر دانستنی هستند، بیشتر شبه علم در آنها رخنه کرده است. بالاخره در آخرین مسائل انسانی و در نهادی ترین ارزشهای انسانی، آنچه را علم الهی می نامند، در آن، چیزی جز شبه علم نمی توان یافت. در این مسائل که با آزادی سر –و –کار دارند، بحثی جز شبه علم نیست.

دنیای شناخت، دنیای برتری جویی نیست؛ بلکه دنیای همفکری است. دنیای تفاهم است. من کسی را با شناخت، انتخاب نمی کنم تا بر من حکومت کند. من با شناخت، کسی را بر می گزینم تا با من همفکری کند. در پروسه ی شناختن نمی شود رهبر یافت. *« در شناخت می توان همراه و همفکر و همدرد و همکار و همگام یافت. »* آن که انتخاب می کند، کسی را که انتخاب می شود با عمل انتخاب کردن تابع خود می کند. کسی که انتخاب می کند، خود را سرچشمه می کند. قدرت و منزلت انتخاب شده، از قدرت و منزلت انتخاب کننده، مشتق می شود. آن که انتخاب می کند، آن کسی را که انتخاب می شود، مشتق از خود و تابع خود می کند.

آن که انتخاب می کند، تصمیم می گیرد و آن که تصمیم می گیرد، حاکمیّت دارد. بدینسان آن که انتخاب می کند، عالی ترین و مقدّس ترین قدرت است. آن که انتخاب می کند، فقط یك فرد را انتخاب نمی کند؛ بلکه ارزشها و هدفها و ایده آلهایی را انتخاب می کند که بر طبق آن، اعمال اشخاص و عملکرد مقامات قدرت، معیّن می شوند. فقط آن کسی را که ما بر می گزینیم، حقّ دارد قدرت داشته باشد. ما هستیم که ارزش را مشخّص می کنیم. بنابر این، قدرت و برتری ی مقام و حیثیّت او تابع هدفها و ارزشها و ایده آلهای ماست. او تابع ماست و قدرتش از ما سرچشمه می گیرد. حقّ انتخاب و قدرت انتخاب ما، نفی هر نوع قدرت عالی تر و مقدّس تر را می کند. کسی که قدرت خود را عالی تر و مقدّس تر می شمارد یا قدرت طلبی اش را از امامت، استنتاج می کند یا سلطنت را ودیعه ی الهی تلقی می کند، قدرت خود را از اّلله یا نظامی مافوق مشتق می کند. حتّا مفاهیمی از قبیل سیر تکامل و ضرورت تاریخ، قدرتی مافوق است.

قبول حقّ انتخاب برای مردم و انتخابی بودن خود، نفی هر گونه قدرت مافوق است. نهادن یك قدرت مافوق غیر شخصی از قبیل مسیر تکاملی ی اجتماع یا ضرورت تاریخ با مفهوم انتخاب، متّضاد است و در عمل چه قدرت مافوق شخصی چه قدرت مافوق غیر شخصی با عمل انتخاب و تصمیم گیری متّضادند و بالاخره وجود چنین مفاهیمی، واقعیّت انتخاب را نفی می کنند و انتخاب فقط اصطلاحی باقی می ماند که تصدیق را خواهد پوشانید.

وقتی کسانی که منشا قدرت می شوند، انتخاب شدنی هستند اگر انتخاب کردن به جدّ گرفته شود و واقعیّت انتخاب، تحقّق یابد، تابع انتخاب کننده می شوند و قدرتشان مشتق از قدرت انتخاب کننده است. در حالیکه قدرت برتر و مقدّس تر فقط تصدیق می خواهد و بس.

« جمالی »، استدلال می کند که هیچکسی فی نفسه *(یا از طرف قدرتی سوای ما)* برتر از ما نیست. دیکتاتورها می خواهند که ما آنها را در برتر بودنشان تصدیق و تایید کنیم؛ ولی ما فقط از راه انتخاب و تصمیم خودمانست که کسی را یا گروهی را برتر می کنیم و چون انتخاب، تجدید شدنیست، می توانیم آن فردی را که برتر کرده ایم به مقام همسان خود بازگردانیم. برتر بودن به تجدید تصمیم ما بازبسته است. هیچگاه برتر بودن کسی، تثبیت و ابدی نمی شود. ما هر که را در انتخاب برتر می کنیم، برتری ی او تابع تصمیم گیری ی ماست. برتری ی هر کس تابع تصمیم مشترك اجتماع است. با وقفه انداختن در تصمیم یا با برگردانیدن تصمیم، فرد برتر به تساوی ی اجتماعی باز می گردد. انتخاب کننده، برترین سرچشمه ی قدرت است. هر قدرتی در اجتماع باید از راه انتخاب، سرچشمه بگیرد تا حقّانیّت داشته باشد.

هر انسانی یا گروهی یا قومی یا حزبی، موقعی در اجتماع، هستی دارد و محترم است که تصمیم او در تصمیم گیری ی مشترك اجتماع، دخالت و نفوذ داشته باشد. تنها سرچشمه ی قانون، ملّتی است که می تواند با تفاهم میان اعضا و گروهها و احزاب و اقوام خود، تصمیم مشترك بگیرد. قانون فقط یك سرچشمه ی

نهایی دارد که آخرین و برترین و تنها سرچشمه است. هیچ چیزی تا از این سرچشمه ی واحد و برتر و نهایی تاسیس نشده باشد، از نظر حقوقی و قانونی معتبر نیست.

قانون نمی تواند دو سرچشمه داشته باشد. اگر دو سرچشمه داشته باشد *(مانند قانون اساسی ی مشروطه که هم شرع، سرچشمه است هم ملّت)* آنگاه، سرچشمه ی برتر و نهایی که ملّت باشد، موجودیّت و اعتبارش به سرچشمه ی دیگر که شریعت باشد، بازبسته می گردد. قبول دو سرچشمه ی مختلف برای قانون، نفی مفهوم قانون است. قانونی که از تصمیم مشترك به وجود می آید بر ملّت، حکومت نمی کند؛ زیرا نه تنها از اراده ی خود ملّت و بر اثر تفاهم تك - تك افراد، زاییده شده و برای ملّت معتبر است؛ بلکه بر شالوده ی تصمیم گیری ی عاقلانه و آزادانه ی افراد ملّت استوار است.

قانون بر ملّت، حاکم نیست؛ بلکه برای ملّت، اعتبار دارد؛ ولی شرع، به حاکم احتیاج دارد. اما قانون، نفی حاکم است. قانونی که ملّت می آفرینند برای همان ملّت اعتبار دارد. قانونی برای او اعتبار حقوقی دارد که او آن را با اراده ی خودش تاسیس کرده باشد.

وقتی که مردم می خواهند با حکومتی *(دیکتاتوری یا ولایت فقیه یا سلطنتی یا جمهوری)* مبارزه کنند می گویند حکومت ملّت یا قانون به جای حاکمان دیکتاتور یا ولایت فقیه؛ زیرا می پندارند که یك حکومت بایستی جایگزین حکومت دیگر بشود معیار را حکومت سابق قرار می دهند؛ ولی در اصل، ملّت بر ملّت، حکومت نمی کند و قانونی نیز که از او سرچشمه می گیرد، حکومت نمی کند و اصطلاحات حاکمیّت ملّت بر ملّت یا حکومت قانون فقط در برابر و نسبت به حکومت سلطنت یا حکومت فقاهت و شرع که می خواهد نفی کند و می خواهد جایگزینی برای او در نظر بگیرد، معنا دارد و گر نه به خودی ی خود، غلط است و وقتی که انسان بخواهد آزادی را تحقّق بدهد مفهوم حکومت، دشواریهای بزرگی ایجاد خواهد کرد.

آنچه حکومت می کند، احتیاج به توجیه دارد. بدون توجیه، حکومت طرد و نفی می شود. به همین دلیل است که حکومتها دنبال مشروعیت*(= انطباق با شریعت)* یا حقّانیّت *(= انطباق با حقوق)* به مفهوم کلّی و عمومی می روند.

قانون ملّی هیچگاه بر ملّت حکومت نمی کند. کلمه ی دمکراسی اگر به جدّ گرفته شود، اشتباهست. همینطور کلمه ی مردم سالاری به خودی ی خود، غلط است. فقط وقتی در مقابل حکومت سلطنتی یا فقاهتی و شرعی قرار می گیرد، معنایی موقت نسبت به آنچه می خواهد نفی کند، پیدا می کند؛ ولی بعد از نفی این حکومتها بایستی این اصطلاح را تغییر داد؛ زیرا این اصطلاح، ارزش مبارزه داشته است.

حکومت قانون یا حکومت قانونی، اصطلاحات اشتباهی هستند. قانون، حکومت نمی کند. دمکراسی نفی این حاکم یا آن نوع حکومت نیست؛ بلکه نفی حکومت به نفسه است. هدف نهایی دمکراسی، نابودی ی پله به پله ی حکومت می باشد. آنچه برای مردم، اعتبار دارد و از مردم اعتبارش را گرفته است، نیاز به حکومت ندارد. قانون با شرع انطباق پیدا نمی کند. یا قانون یا شرع. شرع، حکومت

می خواهد (حاکم شرع) ؛ ولی قانون، نفی حکومت است. قانون به جای شرع و سنّت و عادت و عرف است؛ یعنی نفی حکومت؛ نه جایگزینی یك حکومت به جای یك حکومت دیگر.

دمکراسی بر کسی حکومت نمی کند. دمکراسی، سهام حکومت را توزیع نمی کند و قدرتی نیست که آن را به کسی ببخشد. قانون چون در تفاهم مشترك از ملّت سرچشمه می گیرد، بر ملّت حکومت نمی کند. حاکم با محکوم، بیگانگی دارد و این بیگانگی را هیچگاه میان حاکم و محکوم، آمر و مأمور نمی توان رفع کرد. مگر آنکه رابطه ی آمرانه ی حاکم در برابر محکوم از بین برود. ملّت نمی خواهد حکومت قانونی و قانون حاکم به وجود بیاورد؛ بلکه قانون، طومار هر گونه حاکمیّتی را می بندد.

ایده آل دمکراسی، نفی هر حاکمیّتی و حکومتی است؛ یعنی تصمیماتی را که ملّت برای خودش می گیرد برای یك - یك اعضا معتبر است. چنان قانونی، دیگر احتیاج به چیزی ورای خود ندارد تا آن را توجیه یا معتبر کند. قانونیّت، تجسّم و تبلور خالص اعتبار است و به مشروع بودن احتیاج ندارد. ملّتی که تاسیس قانون می کند، قانون به خودی ی خودش برای او قانونیّت و اعتبار دارد.

کسی که برای تصمیم خودش ارزش و احترام قائل نیست و به آن وفادار و پایبند نمی باشد، یك فرد یا گروه یا سازمان بیگانه بر او حکومت می کند و اراده ی خود را بر او تحمیل می کند و برای اینکه اکراه از تحمیل اراده ی خود را بر او بکاهد، آن را با مشروعیّت یا حقّانیّت توجیه می کند.

تصمیم گیری ی مشترك، یك شکل و قالب توخالی از فنّ جمع بندی نیست که فاقد محتوا باشد؛ بلکه بر پایه ی تفاهم مشترك خود مردم قرار دارد. اعتبار تصمیم گیری از جمع بندی ی ظاهری ی آرا و مشخّص کردن اکثریّت، معیّن نمی گردد؛ بلکه از محتویاتی ریشه می گیرد که در روند تفاهم مردم پدید آمده است.

اعتبار قانون از محتویات درونی ی خود قانون استنباط می شود؛ نه از یك معیار بیگانه و خارج از آن. تفاهم افراد و گروهها و اقوام و احزاب که عاقبت، شکل یك تصمیم می گیرد برای همه ی آنها معتبر است. بر این اساس، جمع بندی ی آرا در هر سازمانی، موقعی اعتبار دارد که دارای محتوای تفاهمی باشد. اکثریّت *(پنجاه و یك درصد آرا)* دیکتاتوری است؛ نه تفاهم. چنین تصمیمی فاقد محتوای تفاهمیست.

ترس و نگرانی و اضطراب اقلیّتهای قومی و حزبی و مذهبی در اثر اینست که قوانین، تفاهمی نیستند. وقتی قانون، نتیجه ی تصمیم گیری ی مشترك بر پایه ی تفاهم است، جامعه بایستی قدرت ایجاد تفاهم مشترك داشته باشد. ما به یك عقیده ی واحد یا ایدئولوژی ی واحد احتیاج نداریم. ما به قومیّت واحد احتیاج نداریم. به زبان واحد هم احتیاج نداریم؛ ولی به نیرویی در خود نیاز داریم که بتوانیم با تکیه به آن با دیگران تفاهم حاصل کنیم. قدرت ایجاد تفاهم مشترك، قدرتیست که ماهیّت جامعه ی دمکراسی را معیّن می کند. جامعه ای که چنین قدرتی را در خود ندارد، عاقبت، گرفتار حکومتهای بیگانه یا حکومتهای مستبد داخلی می شود.

ث)- چگونه می توان قوانین اساسی را در جامعه اجرا کرد ؟ .

هیچ قانونی، معتبر نیست؛ مگر آنکه ملّت، آن را تاسیس کرده باشد. شریعت، تاسیس ملّت نیست. به همین دلیل، شریعت، قانون نیست. شرع، فقط امر و حکم است. تصمیم مشترک ملّت که از راه تفاهم ملّی سرچشمه می گیرد، تاسیس قانون می کند تا قانون اساسی، اساسی خوانده شود. هر قانونی که ملّت، آن را تاسیس می کند، اساسی است.

معمولا آن قسمت از قوانین ملّی، قوانین اساسی خوانده می شوند که واجد حدّ اعلای کیفیّت تاسیسی هستند و گر نه قوانین عادی ی پارلمانی نیز قوانین اساسی هستند؛ ولو به این نام خوانده نشوند. قانون به این علّت، اساسی خوانده نمی شود که بنیانی و اصولی و ریشه ای یا تغییر ناپذیر است؛ بلکه قانون اساسی، به این علّت، اساسی است که ملّت در اوج تفاهم ملّی، آن را با تصمیم خود، تاسیس کرده است. مجلس موسّسان، این کیفیّت تاسیسی را در حدّ اعلایش دارد.

ملّت به دلیل کیفیّت خاصّ انتخابات این مجلس و کیفیّت خاصّ رای گیری و همینطور خاصیّت علنی بودنش برای همه ی ملّت، در فضایی که حدّاکثر تفاهم میان همه ی اقشار و احزاب و اقوام و گروهها و عقاید فراهم می آورد، تاسیس قانون می کند. برای قوانین عادّی در مجلس قانونگذاری، کیفیّت تفاهمی به این شدّت و وسعت نیست. قوانین مجلس موسّسان با درجات مختلف تفاهم در مجلس شورا، اساسی است؛ زیرا تاسیس ملّت هستند؛ نه آنکه چون قوانین بنیانی و ریشه ای و کلّی و اصولی هستند.

ملّت ایران تا کنون قانون اساسی برطبق تصمیم تفاهمی نداشته است؛ بلکه برترین و آخرین معیار قانونش، شرایع اسلام بوده است. در حالیکه قانونگذاری، موقعیست که تصمیم ملّت، برترین و آخرین مرجع و سرچشمه باشد؛ نه مشروعیّت *(طبق اصول و مبانی ی عقیدتی اسلام)*. امر و حکم؛ ولو از طرف الله باشد، قانون نیست؛ بلکه شرع است.

در دنیای قانون، تك- تك افراد، موسس هستند و همه ی اصول آن به یك سبك آفریده می شوند؛ امّا شرع به تفسیر احتیاج دارد. در شرع نمی توان قانون گذاشت. نمی توان قانونی داشت که نیمه اش شرع الهی باشد و نیمه اش قانون بشری. برای اینکه شریعت، یکنواخت و یکپارچه باشد، بایستی آنچه اراده ی الهی محسوب می شود، اصل شمرده و مابقی را از آن استنباط و تفسیر و تاویل کرد. از این لحاظ، به خبرگان دینی *(فقها)* احتیاج دارد. اینست که مردم با تکیه به شرع، قانون نمی گذارند؛ بلکه فقها، آن را تفسیر می کنند. ملّت، تصمیم نمی گیرد؛ بلکه فقیه و مجتهد، تصمیم می گیرد.

از منظر شرع اسلام، ملّت به تلاش تفاهمی میان خود برای یافتن قواعد زندگانی، برای تنظیم رفتار و مناسبات اجتماعی با یکدیگر احتیاج ندارد. ملّت به جای تفاهمی که از خودشان سرچشمه بگیرد، بایستی به دین کتابی و ایدئولوژی اش اعتقاد و ایمان پیدا کند تا اکسیر عقیده، آنها را وحدت بدهد. به جای تصمیم گیری ی انسانها بر پایه ی تفاهم، ایمان به اصول و احکام و معتقدات دینی می نشیند. به جای

اراده و تفاهم، ایمان، ارجحیّت پیدا می کند. تسلیم، جای استقلال را می گیرد. در حالیکه برای قانون، اراده و استقلال و تفاهم لازمست؛ نه ایمان و تسلیم و اعتقاد. شرع به دلیل عدم آفرینش نو - به - نو برای مسائل روز به استنباط و تفسیر و تاویل متوسّل می شود.

« جمالی » بر این اندیشه است که بزرگترین شاهکار فکری و روانی و اجتماعی و عقلی ی یك ملّت، قانون اساسی اش است. کرامت و حیثیّت و عظمت یك ملّت در آفرینش قانونش نمودار می گردد. ملّتی که برای خودش قانون نیافریده است، هیچ چیز با ارزشی ندارد.

هر فردی از ملّت، قدرت تاسیس کننده دارد. هر گروهی و حزبی و قومی و اقلیّتی، قدرت و حقّ تاسیس قانون دارد. مجلس موسّسان یا مجلس شورای قانونگذاری، نماینده ی ملّت موسّس یا افراد و گروهها و احزاب و اقوامی است که همه، قدرت و حقّ تاسیس دارند. هر فردی از ملّت، از لحاظ حقوق سیاسی، موسّس خوانده می شود. از این نظر، قدرت موسّس، قدرت تاسیس کننده باقی می ماند. ملّت، یکبار و برای همیشه تاسیس نمی کند. این قدرت و حقّ تاسیسی را هیچگاه از دست نمی دهد.

بنیانگذاران یك قانون اساسی نمی توانند موسّس بودن را از مردم سلب کنند. بدینسان قانون اساسی نمی تواند قوانینی در خود داشته باشد که ابدی و تغییر ناپذیر بمانند؛ زیرا نفی حقّ و قدرت تاسیسی ملّت را می کند. انسان نمی تواند تاسیس قانونی بکند که او را از تأسیس قانون بازدارد. آنچه تاسیس می شود نمی تواند قدرت موسّس را برای تاسیس کردن نابود کند. ملّت، قانون اساسی ی واحدی را که او را از ادامه ی تاسیس بازدارد، به رسمیّت نمی شمارد.

ملّتی که نمی تواند تاسیس بکند، هیچگاه موسّس نبوده است. این خصوصیّتی نیست که ملّت فقط در یك لحظه ی تاریخی داشته باشد و بعد آن را ترك بکند. تاسیس، صفت ملازم قدرت تصمیم گیری ی ملّت است که هیچگاه پایان پذیر نیست. هر مقامی یا مرجع قدرت و صاحب اختیاری، زمانی حقّانیّت دارد که ملّت آن را تاسیس کند.

وقتی ملّت، مقامی به نام شاه یا امام یا رهبر تاسیس نکرد، آن مقام و قدرت هم وجود ندارد. وقتی هم مرجع قدرتی یا مقامی را ایجاد کرد، آن مقام و مرجع نه تنها موجودیّتش را به پشتوانه ی قانون اساسی دارد؛ بلکه محدودیّت قدرتورزی اش را نیز قانون اساسی معیّن می کند. بزرگترین تحدید هر مقامی و مرجعی درست به این دلیل است که ملّت آن را تاسیس می کند. هر مرجعی و مقامی همانقدر قدرت و اختیار دارد که قانون اساسی به او داده است و از او می تواند پس بگیرد. هر قدرتی و مقامی که در قانون اساسی نگنجد و قدرتش بیش از محدوده ی قانون اساسی باشد، قدرتیست که ملّت، تاسیس نکرده است و نخواهد توانست آن را با وضع قانون، تحدید کند و تحت ضابطه درآورد؛ زیرا از حیطه ی کنترل او خارج است. قدرتهای سنّتی مانند فقاهت و سلطنت، گنجاندنی در قانون اساسی نیستند.

هیچ نوع قانون اساسی نمی تواند قدرتورزی ی مطلق امام و فقیه یا شاه را محدود کند؛ زیرا قدرتی مافوق آنها نیست. مفهوم رهبری ی دینی در اثر سرشت خاصّی که دارد در هیچ قانون اساسی که

ملّت بخواهد وضع کند، نمی گنجد. اینها هیچکدام قانونیّت ندارند و نمی خواهند داشته باشند و احتیاجی نمی بینند که قانونیّت داشته باشند. شاه و امام و فقیه تنها به توجیه احتیاج دارند و قدرتورزی ی خود را فقط مشروعیّت می دهند. مثلا موهبت یا ودیعه ی الهی هستند. یا نیابت امام غائب را دارند.

کسی که مشروعیّت یا حقّانیّتی ورای قانون دارد، قدرتی نخواهد بود که در صورت تجاوز به قانون اساسی به رعایت و احترام به قانون احتیاج داشته باشد. چنین افرادی در قانون اساسی نمی گنجند و اراده ی قدرتورز خود را برتر از قانون می شمارند. اینجاست که قانون ملّی، نمی تواند قدرتورزی ی مطلق آنها را محدود و مکلّف و موظّف کند. شرع یا هر نوع حقیقتی، حقّانیّت خود را برتر از قانون می داند. برتری شرع بر قانون، نه تنها قانون را تابع می کند؛ بلکه به مرور، آن را از بین نیز می برد.

هر چیزی که ملّت را از قانونگذاری بازدارد، ملّت را از تصمیم گیری و تفاهم اجتماعی باز داشته است. قدرت و حقّ تصمیم گیری ی ملّت، نشانگر وجود و رشد شخصیّت فردی و همبستگی ی ملّی است. ملّتی که تاسیس قانون نمی کند همبستگی اش از خودش نجوشیده است. واهمه ی اینکه ملّت در یك دوره ی کوتاه، در اثر فقدان قانون اساسی، دچار هرج و مرج خواهد شد، واهمه ی بی اساسی است، چون اصل، بر عکس آنچه پنداشته می شود، قانون اساسی نیست؛ بلکه قدرت تاسیس کننده ی قانون اساسی است.

قانون اساسی، ملّت را نظم نمی بخشد؛ بلکه ملّت در اثر قدرت تاسیس کننده اش به زندگانی اجتماعی ی خود، نظم می دهد. نظم ملّت، در اثر یك نظام موجود در قانون اساسی نیست؛ بلکه نظم ملّت از قدرت تاسیس کننده ی ملّت انگیخته می شود. ملّتی که قانون می گذارد، می تواند تا موقعی که قانون اساسی تازه گذاشته نشده، به مناسبات اجتماعی و حقوقی ی خود نظم بدهد.

فقدان یك قانون اساسی، فقدان حسّ حقوقی و دادخواهی در مردم نیست. داد و نظم را قانون اساسی به ملّت نمی دهد؛ بلکه حسّ حقوقی و دادخواهی ی ملّی است که شکل قانون اساسی به خود می گیرد. همین حسّ حقوقی و دادخواهی و آزادی، زمینه ی همه ی قانونها از جمله، قانون اساسی است. فرق میان تفکّر شرعی و تفکّر قانونی همین است.

در تفکّر شرعی، انسان بدون شریعت، فاقد نظم و عدالت است. بایستی شرع به آنها داده شود تا عدل و حقّ و نظم داشته باشند. در حالیکه در تفکّر قانونی، قانون از زمینه ی شناخت حقوق و داد و آزادی خود مردم انگیخته می شود. قانون به مردم داده نمی شود؛ بلکه قانون از گوهر تك – تك افراد می جوشد. یك قانون اساسی به خودی ی خود، ایجاد نظم و داد و مناسبات حقوقی نمی کند. حاکمیّت ملّی چیزی جز حسّ قدرت و تاسیس قانون اساسی ی ملّی و تحقّق آن نیست.

نظم آفرین، بی نظم نمی ماند. فقدان یك نظم، باعث بی نظمی نیست. ملّت، بدون قانون اساسی فاقد حسّ نظم و قانون و حقوق و داد و آزادی نمی شود. به خصوص در دوره های استثنایی که قانون اساسی در حال بررسی و وضع شدن است. این قدرت تاسیسی در آفرینندگی اش به اوج خود می رسد و ملّت در این زمانها به پُر مایه ترین تفکّرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی انگیخته می شود.

پارلمان (*مجلس شورای قانونگذاری*) موقعی معنا دارد که بپذیریم ملّت، سرچشمه ی قانونگذاریست و می تواند تصمیمات مشترک بگیرد و تصمیمات مشترکش برای تنظیم امور اجتماعی و سیاسی و حقوقیش معتبر است. بدون این برداشت، انتخابات و مجلس شورای قانونگذاری، ارزش و اعتباری ندارد.

ملّتی که نمی تواند قانون بگذارد، به تصمیمات مشترکش ارزشی داده نمی شود. وقتی تصمیم ملّت برای تاسیس قانون، ارزش و اعتبار دارد، انتخابش نیز ارزش و اعتبار و احترام خواهد داشت؛ زیرا انتخاب کردن ملّت با هدف سمت –و –سو دادن قدرت خود در مجلس شورای قانونگذاریست.

به پشتوانه ی انتخاب، قدرت تصمیم گیری و تفاهم ملّت، به هیئت قانونگذاری واگذار می شود. در پارلمان، روند تفاهم و تصمیم گیری ی ملّت، متمرکز می شود. اگر انتخاب، حامل تفاهم و تصمیمات ملّی نباشد، انتخابات، هیچ ارزشی و اعتباری ندارد. کسی پارلمان، انتخاب نمی کند تا قرآن و احادیث و آثار مارکس را تفسیر و تأویل بکنند. کسی که انتخاب می کند، سرچشمه ی قدرت تاسیس قانون می شود.

انسان، مرجع تقلیدش یا رسولش را انتخاب نمی کند؛ بلکه تصدیق می کند. انتخاب، شکل دادن به روند تصمیم گیری ملّت برای وضع قانون است. انتخاب به منظور نفی قدرت قانونگذاری، آلوده کردن این اصطلاح است.

ملّت نمی تواند در زمان و مکان واحد برای تصمیم گیری ی مشترک گرد هم آید، در نتیجه، مجلس شورای قانونگذاری را تشکیل می دهند. هر چند، قرارگاه نمایندگان ملّت از لحاظ مکانی جدا می شود؛ ولی برای رفع این نقیصه، حضور دائمی مجلس شورا در جامعه، اصل ضروری ی مجلس شورا یا موسّسان می شود.

مجلس شورا در انظار عمومی ی ملّت، تشکیل و در آن در باره ی مسائل جامعه، مذاکره و مباحثه و استدلال می شود و ملّت، استدلالات نمایندگان را دنبال می کند. پس از آن، افراد و گروهها و سازمانها و احزاب و اقوام که استدلالات را در مجلس دنبال می کنند، افکار خود را نسبت به آنها در رسانه های عمومی نه تنها به عرض نمایندگان در پارلمان؛ بلکه به عموم مردم ابلاغ می کنند؛ زیرا تنها پارلمان نیست که در باره ی مسائل جامعه، گفتگو می کند و می اندیشد و مشورت می کند و تفاهم پیدا می کند؛ بلکه جامعه نیز در آن، شرکت می کند. اگر چنین نباشد به علنی بودن مجلس شورا احتیاجی نیست.

مقصود از علنی بودن پارلمان تنها کنترل پارلمان به وسیله ی ملّت نیست؛ بلکه شرکت ملّت در گفت –و –شنود برای ایجاد تفاهم سیاسی است. روزنامه ها و نشریه ها برای خبرگزاری و دادن اطلاعات خالص نیست؛ بلکه مطبوعات و رسانه های عمومی، جای مذاکرات و مباحثات ملّت در باره ی مسائل جامعه است. رسانه های عمومی، پارلمان غیر رسمی است. بدون در نظر گرفتن افکار عمومی و تاثیر آن بر مجلس نمایندگان و نیز بدون دیدگاههای نمایندگان و واکنش مردم، هیچ تفاهم و تصمیم پارلمانی اعتباری ندارد. ملّت در کنار نمایندگان مجلس با هم در باره ی مسائل جامعه، تصمیم می گیرند.

تفاهم عمومی با تبلیغات رسانه هایی که در خدمت حکومت است، ایجاد نمی گردد؛ بلکه از راه مباحثات و مناظرات و استدلالات افراد و گروهها و احزاب و اقوام و اقلیّتها، امکان بروز و تحقّق دارد. حضور مردم در پارلمان؛ یعنی اینکه مذاکرات و مباحثات و اتّخاذ تصمیمات کشوری بایستی در برابر انظار عمومی اتّفاق بیفتد؛ زیرا مقصود، شرکت همه ی مردم در تفکّر سیاسی و اجتماعی و تصمیم گیری ی همه ی مردم در کنار نمایندگان پارلمانست.

نه تنها مجلس شورا؛ بلکه آرا و افکار عموم نیز به پشتوانه ی رسانه های عمومی بایستی نزد نمایندگان پارلمان، حاضر و نافذ باشند و گر نه با مخفیانه بودن رویدادهای پارلمانی و عدم حضور مردم در پارلمان، پارلمان نخواهیم داشت؛ بلکه چیزی به نام و شکل پارلمان که فاقد محتوای پارلمانست.

نماینده برای آنست که مسائل اجتماعی ی یك فرد یا یك گروه یا یك جامعه را بدون واسطه در تصمیم گیری اش وا تاباند. تصمیم نماینده از لحاظ حقوقی با تصمیم گیری ی آن فرد یا گروه یا جامعه، همخوانی دارد. وقتی که تك – تك افراد جامعه، یکنوع بیندیشند، یك نفر نیز می تواند نماینده ی همه ی افراد آن جامعه باشد. وقتی افراد جامعه، وحدت عقیده و نظر دارد، تعدّد نماینده، نقشی ایفا نمی کند. جامعه ای که وحدت عقیده دارد؛ یعنی ایمان به مجموعه ی به هم پیوسته ای از اصول و فروع اجتماعی، نیازی به پارلمان ندارد؛ زیرا او در باره ی اصول و فروع ثابت با کسی بحثی برای تفاهم ندارد. مگر آنکه کسی خارج از جامعه ی خود را بخواهد به آن عقیده، دعوت کند و پیرو آن عقیده کند. بنابر این در جامعه ی با وحدت عقیده، هر کسی نمونه ی دیگرانست. یك نفر، نظیر و شبیه همه است. همه، نماینده ی همند. از این لحاظ نیز هست که اگر یك نفر خطایی بکند، آبروی همه را می ریزد و یکی که کار ارزشمندی بکند، حیثیّت همه را بالا می برد. اگر بخواهیم نماینده برای چنین جامعه ای داشته باشیم، یك فرد به تنهایی می تواند نماینده ی همه ی افراد جامعه باشد. تعداد جمعیّت، چه یك میلیون، چه ده میلیون چه پنجاه نفر برای کثرت نمایندگان، ضرورتی ایجاب نمی کند؛ زیرا همه، وحدت عقیده دارند. هر نوع وحدت اجتماعی ی دیگری نیز ضرورت کثرت نمایندگان را سلب می کند. بر پایه ی همین وحدت است که یك ملّت می تواند یك شاه یا رهبر یا امام به نام نماینده یا مظهر داشته باشد. در اینجا ایمان و اعتقاد، جانشین اراده و تصمیم گیری می شود. وحدت افراد در یك عقیده، گرانیگاه نمایندگی را از افراد و گروهها و سازمانها به مفسّران و تأویلگران آن عقیده، جا به جا می کند.

خواسته ی عقیده و ایدئولوژی و دین، جای تصمیم گیری ی فردی را می گیرد. هر چه دین یا ایدئولوژی، جامع تر (فراگیرتر)، دامنه ی تصمیم گیری کمتر و بالطّبع در حداکثر این شرایط *(وقتی عقیده یا ایدئولوژی، نهایت جامعیّت را دارد و ایمان به آن عقیده، مطلق است)* یك رهبر، یك شاه یا حزب می تواند نماینده ی همه باشد.

چون در جامعه ی وحدتی *(جامعه ی توحیدی یا جامعه ی بی طبقه)* اراده ی افراد و گروهها با ایمان آوردن به عقیده و ایدئولوژی منتفی شده است، مسئله ی نمایندگی ی یك شخص از طرف شخص

دیگر، بی ارزش و بی تاثیر می باشد؛ زیرا با ایمان آوردن، مسئله ی مظهر عالی ی عقیده، طرح می گردد. چنین جامعه ای به نماینده برای روند تشکّل و تصمیم گیری ی خود، احتیاجی ندارد؛ بلکه به مظهر، نیازمند است. آن که نماینده خوانده می شود در حقیقت، مظهر عالی ی آن دین کتابی یا ایدئولوژی است؛ نه نماینده ی اراده ی افراد و گروهها. چنین جامعه ای به امام یا قائد اعظم یا رهبر یا خلیفه احتیاج دارد که نماینده ی مردم و گروهها نیستند؛ بلکه مظهر و آیه و نماد آن دین یا ایدئولوژی یا وحدت عقیدتی هستند.

مظهر تصمیم می گیرد که نظر ایدئولوژی در باره ی هر مسئله ی اجتماعی چیست. تفاوت نماینده با مظهر و رهبر دینی و ایدئولوژیکی بسیار زیاد است. مظهر و رهبر ایدئولوژیکی چون با مفهوم نماینده به کلی انطباق ندارد، احتیاج به تعداد نیز ندارد. اگر هم تعداد باشد، بی ارزش است؛ زیرا تناظر با کیفیّت ندارد.

کثرت نمایندگان بر کیفیّت نمی افزاید. آنچه بر کیفیّت می افزاید، کثرت نیست؛ بلکه تقوا و اسوه ی حسنه بودن آن فرد برگزیده است. او بایستی بهترین نمونه ی آن دین یا آن عقیده یا ایدئولوژی باشد. او بایستی بهترین مجری ی اصول و فروع آن عقیده باشد. نماد وحدت ایدئولوژیکی یا عقیدتی باشد. مظهر تمام و کمال آن عقیده و ایدئولوژی باشد؛ نه نماینده ی افرادی که دور آن عقیده گرد آمده اند.

تعدّد نمایندگان در مجلس شورا بر این اندیشه استوار است که گروهها و احزاب و اقوام در آینه ی عقاید و افکار و منابع مختلف و حتا متّضادشان نمودار شوند و مقصود این است که اختلاف و تنوّع و تضاد در مجلس به عبارت و کلام در بیاید. تفاهم می بایستی میان اختلافات و کثرت و تضاد و تنوّع، پدید بیاید؛ نه میان جمع نمایندگان یك قوم یا مؤمنان به یك عقیده یا معتقدان به یك حزب ایدئولوژیك. مقصود از دمکراسی، استبداد اکثریّت نیست؛ بلکه ایجاد تفاهم مابین افراد جامعه است.

کمیّت نمایندگان و روش انتخاب و کیفیّت تصمیم گیری بایستی طوری باشد که نمایندگان، بیانگر اختلافات جامعه باشند و در مسائل مربوط به دادگزاری ی اجتماعی، اراده ی اقلیّتها نیز در کنار اکثریّت، نافذ باشد. تلاش تفاهمی میان نمایندگانی که از یك گروه ذینفع یا از یك امّت همعقیده یا از یك قوم واحدند؛ وجود ندارد و ضرورتی برای ایجاد چنین تفاهمی در داخل این گروه نیست و اگر هم باشد دلیل بر آنست که وحدت کامل در میان آنها نیست؛ یعنی عقیده و ایدئولوژی به یکسان در ذهنیّت و روان همه ی آنها ریشه ندوانیده است.

تعداد نمایندگان اکثریّت بایستی طوری باشد که به نسبت با آنها، نمایندگان اقلیّتها نیز در میان جمع نمایندگان باشند. روش انتخابات باید بر اساس نسبت باشد. فقط اشخاصی که اکثریّت آرا را در یك شهر یا قریه دارند به مجلس شورا نمی آیند تا مابقی که رای کمتر دارند از نمایندگی محروم گردند. تعداد نمایندگان بایستی آنقدر زیاد باشد تا بر اساس نسبت، اقلیّتها هر کدام نماینده ای داشته باشند.

با قبول انتخابات بر پایه ی نسبتی، آنقدر تعداد نمایندگان را بایستی بالا برد تا امکان اختلافات و تنوّعهای اجتماعی و منافع سیاسی و قومی نمودار شود. در حینی که اکثریّت با تعدادش، نفوذ خود را دارد؛ ولی بدون کسب تفاهم آنها نمی تواند در مسائلی که بحث دادگزاری و آزادی در میان است، تصمیمی بگیرد. تفاهم در پارلمان در اثر این به وجود نمی آید که گروهی نماینده بر اساس کسب اکثریّت آرا جمع شده اند؛ بلکه مقصود از این تعداد آنست که هم اکثریّت، نماینده دارد هم اقلیّتهای سیاسی و اجتماعی و قومی و زبانی و اقتصادی در مجلس حاضرند و در اثر وجود این مظاهر تنوّع و اختلاف است که تلاش تفاهمی پدید می آید.

نبودن اقلیّتها در مجلس یا نابود کردن اقلیّتها با تکنیکهای پارلمانی *(مثلا رای گیری بر پایه ی پنجاه و یك در صد آرا)* تفاهم را که اساس تصمیم گیری ی ملّی است از بین می برد. تصمیم گیری بدون تحقّق تفاهم، ناعادلانه و مستبدّانه است. چنانچه اکثریّت ثابتی در اجتماع باشد و گروههای دیگر، شانس یافتن اکثریّت نداشته باشند و راه اکثریّت شدن آنها مسدود باشد، آنگاه به جای دمکراسی فقط استبداد اکثریّت باقی می ماند. استبداد، استبداد است چه از سوی یك اکثریّت اجرا شود چه از سوی یك فرد مستبد چه از سوی یك حزب چه از سوی یك اقلیّت. یك گروه همعقیده یا دارندگان منافع مشترك بر پایه ی تفاهم با اقلیتها تصمیم نمی گیرند؛ بلکه می کوشند تا عقیده یا منفعت واحدشان را بر سایرین تحمیل کنند.

برای آنکه در پارلمان و مجلس موسّسان تصمیم گیری، کیفیّت تفاهم اجتماعی داشته باشد، بایستی اکثریّتهای نسبتا ثابت اجتماعی را در نظر گرفت. اگر چنانچه اکثریّتهای ثابت اجتماعی بیش از نصف جمعیّت ملّت باشد، تصمیم گیری بر اساس اکثریّت ساده *(پنجاه و یك درصد)* به استبداد اکثریّت می انجامد. در چنین شرایطی، بویژه در مسائل حسّاسی که اکثریّت می تواند و می خواهد تحمیل اراده بکند و مسئله ی دادگزاری و آزادی در میان است، بایستی تعداد آرای لازم برای قانون، بیش از تعداد آرای نسبی ی اکثریّت ثابت باشد. برای نمونه اگر در یك اجتماع، شصت در صد، معتقد به یك عقیده یا ایدئولوژی باشند یا متعلّق به یك قوم هستند، بایستی آرای لازم برای تصویب قانون، شصت و پنج در صد باشد. در چنین صورتی اکثریّت نمی تواند با حذف گروههای دیگر تصمیم بگیرد و برای تصویب قانون به اقلیّتها و تفاهم آنها احتیاج دارد. بدینسان شرط دو سوم آرا یا شرایطی نظیر این *(تعیین حدّ کمّی ی آرا که بیش از تعداد آرای اکثریّت ثابت در اجتماع است)* اکثریّت را به جلب توافق اقلیّت مجبور می کند. با این شرط *(لزوم آرای بیشتر)* بحث فقط یك بحث کمّی نمی شود؛ بلکه در صورت انتخاب بر پایه ی اکثریّت نسبی، اتّخاذ آرا در مجلس موسّسان یا مجلس شورا بر پایه ی دو سوم آرا، یك روند تفاهمی می گردد که بسیار عالی تر می باشد. به همین دلیل است که کوشیده می شود مجلس موسّسان، واجد نمایندگان بیشتر باشد تا اقلیّتها در آن حضور نافذ داشته باشند *(تا مقطع کامل تری از همبستگی ی اجتماعی در اختلاف و تنوّع و تضادش نمودار باشد)* و بدین شیوه، پایه ی تفاهمی وسیعتری برای قانون گذاشته شود. کیفیّت تفاهمی ی

پارلمان نیز با تصویب دو سوم آرا به شرط آنکه انتخاب نمایندگان بر پایه ی نسبت آرا باشد، بالا می رود و چنین قوانینی محتوای قانونیشان بیشتر است.

مسئله ی اساسی ی تفاهم در پارلمان، شانس مساوی ی همه ی احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت است. پارلمان، موقعی تفاهمی است که اقلیّتها و اکثریّت جامعه، واحدهای ثابت و تغییر ناپذیری نباشند. اقلیّت، اقلیّت و اکثریّت اکثریّت نمی ماند. اگر شانس مساوی برای همه ی احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت موجود نباشد، دمکراسی بلافاصله به استبداد تبدیل می شود.

هر اقلیّتی بر پایه ی روش تفاهمی می تواند و حقّ دارد تبلیغ کند و افکارش را اشاعه بدهد و از اقلیّت خود، اکثریّتی بسازد. اگر گروهی و حزبی یا امّتی با بدست آوردن قدرت بکوشد خود را قدرت مطلق و مداوم بکند، شانس مساوی برای یافتن قدرت را از دیگران می گیرد. از این لحاظ، بی طرفی را می توان فقط در مقابل احزابی حفظ کرد که شانس مساوی برای دیگران قائلند و دیگران این اطمینان را به او دارند که با رسیدن به قدرت، شانس رسیدن به قدرت را برای دیگران باز خواهد گذاشت. امّا گروهی که مردم، اطمینان دارند با رسیدن به قدرت، شانس مساوی به دیگران نخواهند داد و مانع از اکثریّت شدن آنها خواهد شد در حیطه ی تفاهم قرار نمی گیرد و نمی توان نسبت به آن بی طرف و بی اعتنا بود. تفاهم میان دو حزب در چارچوب دمکراسی امکانپذیر است؛ نه با گروهی که استبداد می خواهد و به احزاب دیگر هیچگاه شانس مساوی برای رسیدن به قدرت نخواهد داد.

ج)- همگونه گی و پایداری استبداد

دو فرد با آنکه دارای دو اراده ی مختلفند، می توانند با هم تصمیمات مشترك بگیرند. همینطور یك اجتماع برای پایداری ی همبستگی اش به قدرت تصمیم گیری ی مشترك احتیاج دارد؛ نه تبدیل و تقلیل اراده ها به یك اراده. یك اجتماع، یك شخص نیست که یك اراده داشته باشد؛ بلکه مرکب از هزاران اراده است که به تصمیم گیریهای مشترك می رسند. ارگانی که اراده های گوناگون افراد و گروهها و احزاب و اقوام مختلف در آن به تصمیمات مشترك همگانی استحاله می یابد، نماینده ی همبستگی ی سیاسی ی ملّت است که در آن از تصادم افکار و تجربه های مختلف، یك تصمیم مشترك ملّی زاییده می شود. فقط شخصیّت مستقل اندیش است که اراده ی واحد دارد و یك اراده نمی تواند در دو شخص باشد. اگر جامعه ای و ملّتی، اراده ی واحدی دارد، افراد و اعضای آن جامعه دیگر اراده ای از خود نخواهند داشت. ادّعای اینکه اشخاص مختلف، اراده ی واحد دارند، در سرشتش متناقض است.

برای ایجاد همبستگی در اجتماع دو راه وجود دارد: یا بایستی اراده های افراد و گروهها و احزاب را تایید و تقویت کرد و از تفاهم آنها به تصمیم گیریهای مشترك رسید یا با اتّخاذ روشهایی، اراده

های افراد و گروهها و احزاب را از آنها سلب کرد تا بتوان آنها را از تصمیم گیری باز داشت و با اراده ی مطلقی، آنها را به زور به هم بَست. آن که قدرت تصمیم گیری دارد، ممکن است از تصمیم گیری چشم بپوشد و تصمیم دیگری را به جای تصمیم خود بپذیرد؛ اما او در پیدایش هر مسئله و وضعیّت تازه ای، قدرت و حقّ تصمیم گیری ی خود را دوباره ابراز خواهد کرد.

مانع شدن از ابراز تصمیم گیری ی هر فرد، برای تجدید تصمیم گیری در باره ی مسئله ای دیگر، ایجاد مشکل خواهد کرد. قدرتها و دیکتاتورها و سلاطین و رهبرانی که می خواستند مانع از تصمیم گیری ی مشترکِ مردم بشوند بهترین راه را در این یافتند که ریشه ی تصمیم گیری را بکَنَند؛ نه اینکه گام به گام مانع از این یا آن تصمیم گیری بشوند. آنها تلاش کردند که به طور کلّی، مانع تصمیم گیر بشوند. از این نظر بود که بحث تصمیم گیریها را کنار گذاشتند و صحبت از اراده در تمامیّتش کردند. به زعم آنان انسان بایستی اراده اش را در اجتماع یا امّت یا گروه همعقیدگان زیر پا نهد و تسلیم اراده ی آنها بشود.

مسئله ی اطاعت با اراده ی انسان، سر – و – کار دارد. اطاعت از خدا یا سلطان یا رهبر و امام، بحث نفی و سلب یا تابعیّت اراده ی انسان می باشد. هیچ رهبری، حاضر نیست که در باره ی این تصمیم یا آن تصمیم به طور جداگانه با مردم چانه بزند. سلاطین و رهبران و امامها و دیکتاتورها، حوصله ی چانه زدن و حسابرسی ی جزیی را ندارند. اراده ی انسانی بایستی یکجا و دربست، خود را تابع اراده ی آن حاکم یا امام یا رهبر یا شاه بکند. رهبری به سلب اراده ی انسان و بالاخره اجتماع احتیاج دارد.

« جمالی » در روند فلسفیدن خود به این مسئله می پردازد که بهترین روش در نظر مستبدان، برای سلب و نفی اراده های مختلف در اجتماع، این است که همه را همگونه بار آورند. دو فرد همگونه، مانند هم رفتار می کنند و می اندیشند و می گویند و به تصمیم گیری ی مشترکِ برای مسائل مابین خود احتیاج ندارند. دو رفتار همگونه باعث ایجاد مسئله ای نمی شود، اساسا دو فرد همگونه بر پایه ی اصل همگونگی شان مسئله ای میان خود نخواهند داشت که در باره ی آن به تفاهم برسند و سپس برای برطرف کردنش تصمیم مشترکِ بگیرند.

همگونه سازی تا کنون در طول تاریخ در اشکال مختلفش علیه اراده های انسانی مبارزه کرده است و همچنان مبارزه می کند. جامعه ای که همگونه می شود، وحدت پیدا می کند. وحدت در همگونگی بر پایه ی سلب و حذف اراده ها تامین و تضمین می شود. یکی از راههای همگونه سازی، پیدایش عقاید دینی و ایدئولوژیهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و نژادی در عصر جدید است.

ایمان به یکِ کتاب یا شخص یا دستگاه فکری، عینیّت دادن ذهنیّت خود با اصول و فروع آن دین کتابی یا رفتارها و گفتارهای یکِ شخص یا ایدئولوژی است. وقتی انسان ایمان آورد، تصمیم را به پیشوایان محوّل می کند. جایی که ایمان می آید، تصمیم رخت بر می بندد و بالطّبع هر چه معتقدات

فراگیرتر باشند و دین یا ایدئولوژی بکوشد همه ی مسائل بشری را توجیه و تفسیر کند، دیگر با همه ی دعویهایش هیچ جا برای تصمیم گیری ی فردی باقی نگذاشته است.

باید یادآور شد که ایمان، تنها محدود به دین کتابی نیست؛ بلکه می تواند به همان اندازه به اصول علمی یا یک دستگاه فلسفی یا ایدئولوژی یا تئوری ی سیاسی نیز تعلق بگیرد. تنها یک مسلمان و مسیحی، ایمان ندارد؛ بلکه یک مارکسیست و ناسیونالیست افراطی هم ایمان دارد و بالاخره هر چه خود را ابدی و مطلق اعلان کرد، معنی اش این است که از مؤمن به اصول و عقاید خود می خواهند که دیگر از حقّ تجدید تصمیم گیری چشم پوشد و از آن به بعد فقط آنها را تصدیق کند.

به علّت همگونه سازی ی دینی یا ایدئولوژیکی، همه ی معتقدین، به یک اندازه و به یک کیفیّت از خود، سلب اراده می کنند و چونکه همه ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، ادعای فراگیر دارند، خواه ناخواه تقاضای مشابه آشکار یا پنهان سلب تمامیّت اراده را نیز دارند. اگر هم به حسب ظاهر برای افراد و اجتماع، اراده ای قائل باشند، پنهانی خواهان سلب اراده هستند.

دمکراسی، در آغاز، جنبشی برای تساوی میان همگونه ها و رفتار مساوی با همگونه ها بود. ناهمگونه، ممکن است یک قوم دیگر، یک طبقه ی دیگر، یک معتقد به دین یا ایدئولوژی ی دیگر یا متعلّق به ملّت و نژاد دیگر باشد؛ امّا همگونگی، سبب سلب اراده یا عدم تحرک اراده و فقدان قدرت تصمیم گیری می شود. دمکراسی ی گله ای با پدیده ی ناسیونالیسم افراطی یا نژادگرایی یا ایدئولوژی گرایی یا بالاخره مذهب گرایی متلازم بوده است. دمکراسی به این تعبیر، همه جا، به همگونگی احتیاج دارد. یا بایستی پیش از پیدایش دمکراسی، همگونه سازی شروع شده باشد یا در پروسه ی شکل گیری ی دمکراسی، همگونه سازی انجام می گیرد. در چنین صورتی دمکراسی به تعبیر آغازین ملازم دیکتاتوریست؛ زیرا بدون زور و جبر نمی توان مردم را همگونه ساخت.

در جوامعی که افرادش همگونه هستند، سلطان یا رهبر یا امام، تنها اراده ی موجود و مطلق است. اراده ی کلّی و انتزاعی « *ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ – ۱۷۷۸)* »، چیزی جز همگونگی نیست. فرد با پیوستن به جامعه ی همگونه می بایستی بلافاصله از خود سلب اراده کند. این اراده فقط انتزاعی تر و غیر شخصی می باشد. او همانطور که با سلب اراده ی خود می تواند متعلّق به جامعه یا ملّت یا امّت گردد، به جامعه ی دمکراسی می پیوندد.

همگونگی که سلاطین و رهبران و فقیهان پدید می آورند از یک طرف، سبب نفی اراده ی شخصی و از طرفی دیگر، سبب وحدت همگونگان می شود. ناسیونالیسم، جنبشی در امتداد وحدتی است که سلاطین برای همگونگی ی افراد ایجاد می کنند و لیبرالیسم جنبشی علیه اراده ی مطلقه است که بنیانگذار وحدت افراد می باشد. همگونگی در دمکراسی ی گله ای، زمینه ی مساعد برای پیدایش هر نوع دیکتاتوری است. نه تنها دیکتاتوری ی یک حزب واحد؛ بلکه همچنین دیکتاتوری ی حکومت یا دیکتاتوری ی یک رهبر؛ زیرا فاقد ایده ی حزب است.

دمکراسی ی گله ای در اثر همگونگی و تساوی اش نه تنها سبب پیدایش دیکتاتوری ی تك حزبی می گردد؛ بلکه به همگونگی ی تك نژادی یا تك مذهبی و بالاخره تك طبقه ای می انجامد. اگر چه همگونگی که اسلام می خواهد، همگونگی ی تعلّق به یك امّت است؛ ولی به همین دلیل، آمادگی برای تفسیر و توجیه به همگونگی ی طبقه ای و همگونگی ی اقتصادی دارد و سائقه ی سوسیالیستی و کمونیستی میان اسلامهای راستین از همین همگونگی که ایده آل ایمان است، سرچشمه می گیرد.

« جمالی » می اندیشد که در جوامع باختر زمین، همزمان با پدیده ی دمکراسی، لیبرالیسم هم، گام به میدان گذاشت. این دو جنبش *(دمکراسی و لیبرالیسم)* در آغاز چنان به هم نزدیك و آمیخته بودند و چنان لازم و ملزوم هم بودند که مدّتهای دراز با هم مشتبه می شدند. مردم از دمکراسی دم می زدند؛ در صورتی که مقصودشان لیبرالیسم بود. علّت هم این بود که دمکراسی بر پایه ی همگونگی ی افراد یا همگونگی ی مذهبی و همگونگی ی نژادی در مناطقی که نضج و دامنه می گرفت طبق منطق درونیش ناهمگونه ها و بیگانگان و غیر مساویها را از خود طرد و نفی و تبعید یا نابود می کرد؛ ولی در همان حال که همگونه سازی ی اجتماعی و همگانی و نژادی و مذهبی یا ایدئولوژیکی را دنبال می کرد، ایده آلش و هدفش حاکمیّت ملّی بود و اشتیاق به تقدم اراده ی ملّی داشت؛ ولی این آرمان در جامعه ی همگونه میسّر نبود.

پیدایش اراده ی ملّی به ناهمگونگی در اجتماع احتیاج داشت که دمکراسی درصدد نفی و طرد آن بود. این دو جنبش متّضاد در ضمن، متمّم و مکمّل هم بودند و تضاد این دو اصل و بالاخره نفوذ و آمیختگی ی جداناپذیر آنها در هم بود که آنچه را ما امروزه در اروپای غربی دمکراسی می نامیم به وجود آورد.

تا افراد و گروهها و احزاب و طبقات، گوناگون و ناهمگن نباشند، انگیزه ای برای تلاش ارادی ندارند. وجود اختلاف است که ما را به تصمیم گیری بر پایه ی تفاهم می انگیزاند. دمکراسی که بر پایه ی همگونگی ی مذهبی یا ملّی یا نژادی پیدایش یافت، سرانجام، گرفتار بحران می شود؛ زیرا ملّتی که بایستی تصمیم بگیرد در همان همگونگیش از خود نفی تصمیم گیری و سلب اراده کرده است. دمکراسی بر پایه ی همگونگی *(چه مذهبی چه ملّی چه نژادی چه طبقاتی چه ایدئولوژیکی)* سرانجام به بحرانها و اضطرابها می انجامد.

با ایده ی همگونگی در دمکراسی نمی توان مفاهیم قرارداد و مباحثه را گسترش داد و این دو مفهوم به لیبرالیسم متعلّق می باشند. با وجود آنکه کتاب *« ژان ژاك روسو »*، نام *« قرارداد اجتماعی »* دارد، این نام فقط زیب و زینت ظاهریست؛ زیرا همگونگی، هیچ احتیاجی به قرارداد ندارد و از طرفی، مفهوم قرارداد در همان آغاز پیدایش اجتماع *(یا با پیوستن فرد به اجتماع)* یکبار بسته می شود و درست در همین قرارداد، او اراده اش را از خود سلب می کند.

مفهوم قرارداد، قوّه ی دینامیك لازم برای اجتماع نیست. اجتماع هیچگاه با قرارداد شروع نشده است؛ امّا یك جامعه ی آزاد با تصمیم گیریهای مشترك دائمی به طور مداوم میان افراد خود قرارداد می بندد. اگر انسان در اجتماع تصمیم می گیرد، پس بایستی مفهوم قرارداد، بقا و دینامیك دوام اجتماع را نشان بدهد؛نه آنکه فقط یك نقش خیالی ی تاریخی پیدا کند و فقط توجّه به نقطه ی پیدایش و طرز پیدایش اولین جامعه داشته باشد.

بر پایه ی همگونگی ی دمکراسی است که « روسو » نتیجه می گیرد قوانین، بدون مباحثه به وجود می آیند. از همگونگی ی دمکراسی نه مفهوم قرارداد اجتماعی به نام دینامیك دوام همبستگی استخراج می شود نه تصمیم گیری ی ملّی به نام برخورد ناهمگونه ها در مباحثات. در مقابل همگونگی ی اجتماعی، یك اراده ی مطلق و فراگیر قرار می گیرد. چه این اراده ی مطلق و فراگیر در یك شاه یا در یك رهبر حزبی یا رهبر دینی *(امام)* چه در یك هیئت رهبری ی حزبی چه در یك دولت مطلق چه در یك خدا چه در دیکتاتوری ی اکثریّت تجسّم یابد. بین این بدیلها هیچ تفاوتی نیست.

همگونگی از وجود یك اراده ی مطلق و فراگیر جدا ناپذیر است. هرگونه همگونگی ی اجتماعی فقط با زور و جبر و تحمیل و فشار ممکن می گردد و با زور نیز دوام می یابد. در کنار مفهوم همگونگی، مفهوم قرارداد نمی ایستد؛ بلکه مفهوم میثاق مطرح می شود. یك اراده ی مطلق و فراگیر با افراد همگونه قرارداد نمی بندد؛ زیرا قرارداد، نتیجه ی تصمیم گیری ی دو طرفه است و دوامش به تجدید تصمیم بازبسته است. در حالیکه میثاق، یك طرفه است. اراده ا ی مطلق، برای همه و به جای همه تصمیم می گیرد و آنها را رهبری می کند و میثاق - بستگان تصمیمات او را تصدیق می کنند.

مفهوم میثاق یك عمل یکباره و برای همیشه است و فرد با پیوستن به امّت *(در جامعه ی همگونگان)* اراده ی مطلق را در رهبر می پذیرد، مفهوم قرارداد نزد « روسو » به دلیل اتّکا به همگونگی، چیزی جز همان میثاق نمی باشد؛ زیرا در جامعه ی دمکراسی نیز می بایستی با سلب اراده از خود برای جامعه ی همگونگان، واقعیّت یابد و این میثاق است؛ نه قرارداد. بدین ترتیب با مشتبه کردن مفهوم میثاق با قرارداد نزد « روسو »، این مشتبه سازی، قرنهاست که بر ذهن آزاد اندیشان نیز جا افتاده است.

رژیمهای دیکتاتور و استبداد خواهانی که نقاب آزادی به خود می زنند، از ابهام این کلمه استفاده می برند و در حالیکه کلمه ی قرارداد را به کار می برند، مقصودشان میثاق است. در تاریخ، جامعه های بزرگ غالبا با میثاق به وجود آمده اند. اراده ی مطلق و جبّاری با تحمیل همگونه سازی و مساوی سازی، وحدتی پدید آورده است و خواه ناخواه، میثاق، یك نوع وابستگی ی یك طرفه ی اراده ی واحد مطلق با بی ارادگان همگونه و مساوی بوده است که رابطه ی امر و اطاعت را میان آن دو، پدید می آورد و به همین علّت، کلمه ی میثاق در *« تورات و انجیل و قرآن »* به کار برده می شود. میثاق با دو مفهوم امر و اطاعت سر -و - کار دارد؛ نه با مباحثه و تصمیم گیری.

اگر قرار بود که بحث شود نیازی به اطاعت نبود. امر و اطاعت با مباحثه، متّضاد است. وقتی مفهوم همگونگی در دمکراسی، برترین اصل شد و مفاهیم دیگری از قبیل قرارداد و مباحثه که از ایده ی همگونگی استخراج پذیر نیستند، تابع اصل همگونگی شدند، آزادی، ارزش و اهمیّت و بالاخره موجودیّت خود را از دست می دهد. از این لحاظ، مهم نیست که در اصول و مبانی ی یك ایدئولوژی *(یا دستگاه فکری)* ایده آلهایی از قبیل قرارداد *(تصمیم گیری ی مداوم همگانی)* و مباحثه آمده باشد، مهم آنست که چه ایده یا ایده آلی یا اصلی و کمالی، اصل برتر و اولیه و حاکم هست؛ زیرا اصلِ حاکم و برتر است که از ایده آلهای دیگر فقط برای رسیدن به اهداف و آمالش بهره برداری می کند و آن ایده آلها را به شیوه ی دلپسند خود تبدیل می کند و برای آن، وسایل توجیهی و تبلیغاتی می سازند.

وجود ایده آلها در اصول و مبانی ی یك ایدئولوژی یا عقیده، دلیل آن نیست که ایده آلها همه به طور یکسان تحقّق خواهند یافت. بایستی ایده آل و اصل و ایده ی برتر را میان آنها شناخت؛ زیرا سرنوشت ایده آلهای دیگر به اصل برتر بازبسته است. به همین سبب، دمکراسی بر پایه ی همگونگی *(هر شکلی که می خواهد باشد)* بدون لیبرالیسم *(مفاهیم واقعی قرارداد - تصمیم دائمی همگانی و مباحثه)* به دیکتاتوریهای گوناگون خواهد انجامید. برای مثال بر خلاف پنداشت بسیاری می توان بر اساس همگونگی ی مذهبی *(مثلا تشیّع)* یك دمکراسی ی بدون لیبرالیسم بنا کرد. همانطور که بر اساس همگونگی ی اقتصادی *(جامعه ی بی طبقه)* توانستند دمکراسی ی بدون لیبرالیسم بسازند بدون آنکه به همگونگی ی سیاسی *(تساوی ی سیاسی)* برسند. جامعه ی همگونه به طور ضروری، وابسته به یك اراده ی مطلق و فراگیر است.

اراده ی مطلق می تواند در یك شخص *(رهبر حزبی یا امام یا فقیه یا شاه)* یا در یك هیئت و سازمان حزبی یا در یك دولت مطلق و بالاخره در یك پارلمان مطلق نمودار شود. دیکتاتوری یکنوع نیست. همانطور که یك رهبر حزب یا امام یا شاه می تواند دیکتاتور باشد به همان اندازه یك کادر رهبری ی حزبی یا یك حکومت یا یك پارلمان می تواند دیکتاتور باشد و این دیکتاتوری، زاییده از همگونگی ی دمکراسی ی گله ای است. همگونه سازی علیه همبستگی ی اجتماعی و آزادی و آزاد اندیشی می باشد. همگونگی در هر شکلش *(چه قومی چه مذهبی چه نژادی چه طبقاتی)* راه استقرار دیکتاتوری را می گشاید.

ایده ی همگونه سازی هم برای قدرت طلبان هم برای مردم، جالب تر و جذاب تر از ایده ی آزاد اندیشی است؛ زیرا هم یك قدرت مطلق می تواند یك جامعه ی همگونه را بهتر رهبری کند هم برخی انسانها، حسّ حسادتشان بهتر تسلی می یابد. انسان حسود نمی تواند برتر و ناهمگونه را برتابد.

در نوع دمکراسی ی گله ای، مفهوم نماینده وجود ندارد. همگونگان همه مانند همند. هر کسی همرنگ دیگری است. در دمکراسی بر پایه ی همگونگی اگر هم مفهوم نماینده پدید آید، شخص نماینده، نماینده ی افراد و گروهها در تصمیماتشان نیست؛ بلکه نماینده ی آن همگونگی است. نماینده ی

ارزشهای ایدئولوژیکی است؛ نه نماینده ی افراد یا گروهها. مفهوم نمایندگی با اراده های ناهمگن، سر – و – کار دارد؛ نه با همگونگی. از این لحاظ است که مفهوم انتخاب و نماینده را نمی توان از ایده ی دمکراسی استنتاج کرد و بُنپارهای فکری ی آن را فرا گسترد. اگر چنانچه مفهوم نمایندگی نیز پذیرفته شود، آن نماینده بایستی مظهر همگونگی باشد؛ نه نماینده ی تصمیماتی خاصّ. او باید بهترین نمونه ی آن عقیده یا صفات آن ملّت و نژاد یا ارزشهای آن ایدئولوژی باشد. بهترین نمونه، مظهر آن همگونگی است. از اینجاست که میان مظهر و نماینده بایستی تفاوت قائل شد. به همین علّت نیز بود که در دمکراسیهای بسیار کوتاه مدّت یونان بر پایه ی همگونگی ی دمکراسی، انتخاب بر اصل قرعه قرار داشت یا اینکه تمام افراد اجتماع به توالی و ترتیب می توانستند به مقامات سیاسی برسند.

« جمالی » می اندیشد که آزادی، هیچ معنا و واقعیّتی ندارد، مگر آنکه فرد – فرد اعضای جامعه بتوانند استقلال فکری و امکان تصمیم گیری برای همه چیز داشته باشند. آزادی، فراسوی افراد مستقل اندیش وجود ندارد. یك اراده ی کلّی، فراسوی اراده های فرد در تصمیم گیریشان تحقّق پذیر نیست و ایمان به اراده ی کلّی، سلب اراده و آزادی از افراد است. آزادی وقتی مقدّس و دوست داشتنی است که تحقّقش در فرد باشد. با کلّیّت دادن مفهوم آزادی، نام آزادی، مقدّس می شود؛ ولی از واقعیّت منفرد آزادی، سلب تقدیس می شود و باعث نفی تقدیس از تصمیمات فردی می گردد.

معمولا کلّی سازی ی یك پدیده، گرفتن ارزش و اهمیّت از آن است. با کلّی ساختن آزادی همانقدر که آزادی در کلّیّتش تقدیس و تجلیل می شود در واقعیّتش و فردیّتش تحقیر و بی ارزش می شود مانند کسی که مفهوم آزادی را دوست می دارد؛ امّا علیه انسانهای آزاد و خویشاندیش است یا کسی که همدردی با ضعفا و مظلومان را تجلیل می کند؛ اما هر ضعیف و مظلومی را تحقیر می کند و از او نفرت دارد یا کسی که از عظمت عشق سخن می گوید؛ امّا عشق ورزیدن هر عاشق و معشوقی را تحقیر می کند یا کسی که از حاکمیّت ملّت دم می زند؛ اما از تصمیم گیری ی فردی ی اعضای آن ملّت، نگرانی دارد و آن را تحقیر می کند. اعتقاد به حاکمیّت ملّی در کلّیّت و عمومیّتش فقط یك لفظ زیبا؛ ولی بی محتواست که بایستی عبودیّت و اسارت و بردگی ی افراد را بپوشاند.

عشق به آزادی ی کلّی، نفرت به آزادی ی جزیی هست و آن را نفی می کند. انسانها را نمی توان دوست داشت بدون آنکه تك – تك افراد بشر را دوست داشت. کسانی که برای ستمدیدگان، همدردی نشان می دهند یا برای نجات خلق از رنجبری بر می خیزند یا برای نجات بشر از هلاکت و فقر، گام برمی دارند و از عشق به عالم انسانی و آزادی ی انسانها و حاکمیّت مردم، دَم می زنند، غالبا از همدردی با یك ستمکش یا رفع رنجبری ی یك انسان یا نجات یك فرد یا دوستی ورزیدن به یك انسان یا پشتیبانی از آزادی و استقلال و حاکمیّت یك فردف نفرت دارند.

اراده ی کلّی و بالطّبع حاکمیّت ملّی چنانچه در افرادش تجسّم و تبلور نیابد نه تنها یك اصطلاح انتزاعی و بی محتوا است و اراده و آزادی و استقلال را از افراد آن ملّت سلب می کند؛ بلکه علامت نفرت

و بُغض و بیگانگی ی شدید؛ ولی نا آگاه پرچمداران حاکمیّت ملّی است نسبت به استقلال و آزادی و تصمیمات افراد و گروهها و احزاب. چه بسا دوست داشتن و تجلیل و احترام بسیاری ایده ها در کلّیّتشان، دلیل نفرت و تحقیر آن ایده در فردیّتش هست ودوست داشتن آزادی در کلّیّتش به نام یك مفهوم مجرّد و انتزاعی و مقدّس با تلاش ناخود آگاهانه برای سلب و نفی آزادی در واقعیّت فردی و گروهیش همراهست.

با افکار « روسو »، تقدیس اراده در کلّیّتش و تحقیر و نفی آن در مسائل خاصّ و واقعیّش شروع شد. دمکراسی ی گله ای در حالی که اراده ی ملّی را تقویت می کرد، آزادی ی افراد و گروهها و احزاب را می زُدود. در حینی که مفهوم کلّی و تجریدی اش را تثبیت می کرد، واقعیّت فردی اش را نفی می کرد. اراده، به نام یك قدرت یا قوّه ی مشخّص و خاصّی در انسان وجود ندارد. این کلمه، یك خرافه ی روانی و زبانی است.

مفهوم اراده ی کلّی، مفهومیست که وسیله ای مناسب می شود تا همه ی تصمیم گیریها، یکجا و برای همیشه، نفی و نابود شوند. اراده ی انسانی همانقدر یك خرافه است که اراده ی ملّی یا اراده ی مردمی یا اراده ی طبقه ی پرولتاریا. انسان در باره ی هر مسئله ای، تصمیم جداگانه می گیرد و تصمیم گیریش، واقعیّت دارد. اراده، کلمه ایست برای نشان دادن همبستگی ی تصمیم گیریها.

وقتی در باره ی مقوله ی اراده صحبت می شود اراده به طور یکپارچه در نظر گرفته می شود. اراده ی کلّی چه اراده ی ملّی باشد، چه اراده ی مردم چه اراده ی طبقه ی پرولتاریا، یك پدیده ی مرموز و ماوراءالطّبیعی است. نه ملّت، نه مردم نه طبقه ی پرولتاریا را می توان یك شخص، در نظر گرفت که اراده ی واحدی داشته باشد و بتواند در باره ی همه ی مسائل تصمیم بلاواسطه بگیرد نه چنین اراده ی کلّی و افسانه ای، فراسوی افراد و گروهها و احزاب وجود دارد.

اراده ی فراگیر و آگاهبود کلّی و طبقاتی یا ملّی یا مذهبی که سراسر مسائل ملّت یا گروهی را در بر گیرد و به طور مطلق بتواند در باره ی مسائل آنها تصمیم بگیرد، هیچگاه نه وجود داشته نه به وجود خواهد آمد. هر ملّتی چنان از ناهمگونیهای اقوام و احزاب و طبقات و گروهها و اصناف متشکّل است که فرض چنین اراده ای به رغم اختلافات طیفی، خیال و خرافه ای بیش نیست. اراده ی ملّی یا آگاهبود طبقاتی، یك خرافه است. یك ملّت، اراده ی واحد ندارد؛ بلکه تك – تك افراد آن در برخورد خواستهایشان می توانند با هم در باره ی هر مسئله ای، یك تصمیم مشترك بگیرند.

« جمالی » در پاره – اندیشه های گسترده اش نشان می دهد که تاریخ تحوّلات فکری و روانی در سرزمینهای باختر بدین گونه بود که مردم همگونه با قدرت تصمیم گیریهای مشترك خود، آشنا نبودند و با آنکه اراده ی فراگیر را از یك شخص که شاه باشد سلب کرده بودند، هنوز اراده ی کلّی، خصوصیّت شخصی و انتزاعی و عرفانی و مرموز داشت.

اراده ی کلّی یا اراده ی ملّت یا آگاهبود طبقاتی، پدیده ای فراسوی تصمیمات فردی خودشان بود. بدین منوال بود که بازار ایدئولوژیها بسیار داغ شد؛ زیرا ایدئولوژیها می توانستند در دستگاههایی از

مفاهیم عقلی به صورت حقایق مسلّم و ضروری و همچنین علمی و طبیعی به جای اراده ی انتزاعی و غیر شخصی و کلّی ملّت، عرض وجود کنند. به جای دین، ایدئولوژی با شکل و شمایل عقلی وعلمی اش توانست جایگزین تصمیم گیری ی ملّت بشود.

چنانکه گفته شد، ایده ی همگونگی اساسا با مفهوم نماینده، سازگار نیست. چیزهای مشابه و همگون به نماینده احتیاج ندارند. بدینسان مظهر وحدت ملّت که مظهر اراده ی کلّی و انتزاعی آن باشد، فقط در استبداد مطلق، صورت پذیر می باشد که با تحقیر تصمیم گیریهای افراد و گروهها و احزاب همراه است. در مقابل همگونگی و اراده ی مرموز و انتزاعی که نافی ی همه ی اراده های واقعی است، مفهوم نماینده پدیدار می شود. نماینده، مفهوم محدودیست.

شاهان اروپای غربی به شدّت، علیه نمایندگی ی ملّت در پارلمان مبارزه می کردند؛ زیرا دعوی ی آنها را در مظهریّت، مخدوش و متزلزل می کرد. آنها با تشکیل مجلس اصناف موافق بودند که مدافع منافع خصوصی ی گروهی بود؛ ولی از نمایندگی ی ملّی در پارلمان بسیار نفرت داشتند؛ زیرا دشمن مظهریّت خود را در آن می دیدند. نماینده، تصمیمات مشترك گروههایی را در یك ارگان مرکزی که پارلمان باشد، کانالیزه می کند تا یك تصمیم مشترك همگانی به وجود بیاید؛ نه آنکه اراده و منفعت گروه و حزب خود را به کرسی بنشاند. با آنکه نماینده از سوی گروهی خاصّ انتخاب می شود، نماینده ی همه ی ملّت می باشد و در مقابل همه ی ملّت برای تصمیمهایش مسئول است. نماینده، دارای دو وجه متّضاد می باشد، از طرفی منتخب یك گروه یا حزب می باشد، از طرف دیگر به نام نماینده ی همه ی ملّت، اعتبار و مسئولیّت دارد. در اثر جمع این دو مولّفه در اوست که کانالیزه کردن تصمیمات خصوصی و گروهی و حزبی به تصمیمات مشترك ملّی می انجامد.

از افتراق و تشتّت، همبستگی زاییده می شود. در هر نماینده ای تصمیم گروهی و حزبی و خصوصی در مجلس به تصمیم همگانی استحاله می یابد. نماینده، اراده و قدرت تصمیم گیری را از افراد و احزاب و گروهها سلب نمی کند؛ بلکه فقط تصمیم گیریهای سیاسی ی حزب یا سازمان یا گروه یا قوم خود را برای پیدایش یك تصمیم گیری ی سیاسی ی مشترك کانالیزه می کند. از تصمیمات فردی و گروهی و حزبی، تصمیمات مشترك ملّی به وجود می آید. بنابر این، اراده ها نه تنها نفی و سلب نمی شوند؛ بلکه تثبیت و تقویت می شوند. بدین ترتیب، تجلّیات اراده ی سیاسی ی آن گروه یا حزب از راه نمایندگان در تصمیم گیریهای ملّت شرکت می جوید. بدینسان، مجلس نمایندگان، به تنهایی نشانگر همبستگی ی سیاسی ی ملّت است.

چ)- بی خویشتنی و عبودیّت

هر عقیده ای که می خواهد بر انسان حکومت کند، می کوشد که او را از فردیّت و اراده، تهی کند. تا انسان، تهی مایه نشده باشد، آن عقیده، امکان تصرّف ذهنیّت و روان او را ندارد. همه ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی در نهادشان، دشمنی ورزیدن با گوهر وجودی و عدم اعتماد به خود و نفرت از خود و منافع خود را توصیه می کنند. از نظر آنها به جای آگاهبود خویشزاییده، بایستی گریز از خود ایجاد شود تا سراسر گوهر انسان از آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی انباشته شود. این کار به دو صورت انجام می گیرد. یا آنکه عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب ، خود را طبیعت و فطرت انسان یا آنکه خود را کمال و غایت انسان می شمارند و بالاخره انسان در سیر ایمان آوردن به آن عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، روز به روز از خود تهی تر و از مبانی و اصول و فروع آن ایدئولوژی یا دین، پُرتر می شود و سرانجام در آن، محو و فانی می شود.

کمال و فطرت، دو وجه یك واقعیّتند و هر دو، آگاهبود خویشزاییده را نفی می کنند. هر دو، می خواهند که فرد، نسبت به گوهر خود، نفرت بورزد و نسبت به خود، بدبین باشد و اعتماد به خود نداشته باشد. هر چه که از گوهر فردی سرچشمه می گیرد، مانع از ریشه دوانیدن آن عقیده و ایدئولوژی می باشد. عقیده و ایدئولوژی، آفرینش فردی را سترون می کند.

تا گوهر زاینده ی انسان، عقیم نشود، هیچ عقیده و فلسفه ی آلتی و ایدئولوژی نمی تواند بر انسان، مسلط و حاکم شود؛ یعنی در او فطری ساخته نمی شود یا آنکه کمال و غایت زندگی ی او نمی گردد. فرد موقعی پدید می آید که بر علیه عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی و مذاهب برخیزد. انسان نه در فطرتش نه در کمالش با هیچ عقیده ای و هیچ ایدئولوژیی *(چه علمی چه غیر علمی)* عینیّت ندارد. عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی باید تابع انسان باشد و در خدمت انسان در آید.

برای پیدایش فردیّت، فکر به جای حقیقت می نشیند. انسان، دیگر، اعتماد به حقیقت ندارد؛ بلکه اعتماد به فکر خود دارد. فکر کردن، نشانگر تولّد فرد می باشد؛ یعنی من در باره ی هر چیزی که با مغز خودم می اندیشم، یقین و اعتماد دارم و در چنین فعالیّتی، هستی ی خود را در می یابم. اندیشیدن فردی، اعتماد به هستی ی خودم را ایجاد می کند. در این کلمه است که ایمان به عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، جابجا می شود و به جای ایمان به عقیده، اعتماد به نفس، اعتماد به اندیشه ی خود می نشیند. طبعا به آنچه من خودم نیندیشیده ام، اعتماد ندارم و چون هر اندیشه ای، امکان پیدایش رفتار و عاطفه ی تازه ایست؛ پس با آنچه به تن خویش، تجربه می کنم، اعتماد به هستی ی خود پیدا می کنم. از این به بعد برای آنکه اعتماد به هستی ی خود داشته باشم، بایستی بیندیشم و عمل بکنم و عواطف خود را بپرورانم و به کار اندازم و ابراز دارم. بر همین پایه، به هر کسی دیگر که به تن خویش می اندیشد و از سرچشمه ی فردی ی خودش عمل و احساس می کند، اعتماد دارم. با این اعتماد است که فکر و عمل و عاطفه از سرچشمه ی فردی می جوشد و به تشویق، به عمل یا فکر یا همدردی احتیاج نیست.

انسان در عمل و تفکّر فردیش به انسانهای دیگر اعتماد می بخشد و مردم به عمل و اندیشه و احساس او اعتماد می کنند. همینطور یك جامعه یا حکومت، وقتی اعتماد افراد را جلب می کند که اقداماتی اجتماعی را انجام دهد و با آن اقدامات به افراد اطمینان دهد. فرد به جامعه یا حکومت به سبب اقدامات مداوم آنها و اندیشه و نگرانی ی حکومت و جامعه برای او، اعتماد می کند و وفادار به آن جامعه می شود و احساس تعلّق به آن جامعه می کند.

اعتماد یك فرد به اجتماع یا حکومتش، برای آن نیست که حکومت، الهی است یا ایدئولوژی ی خاصّی را نمایندگی می کند. جامعه یا حکومتی که برای اعضایش *(شهریارانش = شهروندانش)* اقدامی نکرد و در باره ی مسائل زندگیشان نیندیشید، آن شهریارانش *(یاران آن شهر و مملکت)* نیز ترك تعلّق و وفاداری می کنند. جامعه موقعی هست که شهریارانش به آن اعتماد دارند و اعتماد فقط در اقداماتی که آن جامعه یا حکومت برای مردم می کند، ایجاد می شود.

فرد، در عمل و اندیشه و احساس خود، اعتماد به خود پیدا می کند. از این لحاظ به عمل فردی ی خود احتیاج دارد. او به فکر شخصی ی خود احتیاج دارد. او به آفرینندگی ی فردی و ابراز آن احتیاج دارد. به کمك آفرینش فردی در اندیشیدن و عمل کردن و احساس کردنست که جامعه، آکنده از سرچشمه های قوای تازه می شود. آتشفشانهایی از نیروهای فکری و عملی و احساسی که می توانند سراسر جامعه را تکان بدهند. در اینجاست که بایستی نیروهای فعّال و متحرّك و زاینده را انضباط داد.

خطر هر چیز که خالیست، اینست که می شود آن را با چیز دیگری نیز پُر کرد. مبلّغان و معتقدان به ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی بر آنند که انسان بایستی به انبار تبدیل بشود تا فقط یك دین یا یك ایدئولوژی در جامعه حکومت کند. تهی مایگی ی انسان، بزرگترین امکان قدرتورزی ی هر حکومتیست.

قدرت طلبان دینی و ایدئولوژیکی، خلا وجود انسان را تصاحب می کنند تا آن را از اصول و اعتقادات و اوامر دین یا اصول ایدئولوژی ی خودشان پُر کنند. هر چیز خالی را با چیز دیگر هم می توان پُر کرد. انبار، جایی برای بسیار چیزهاست. انسان تهی مایه که بهترین وسیله برای حکومت یك عقیده یا ایدئولوژی یا دین است، می تواند وسیله ای برای حکومت هر عقیده ای بشود. وقتی تزلزلی در حکومت یك دین یا فلسفه پیدا شد، می توان با عقیده ی دیگر آن را پُر کرد و انباشت. وقتی تزلزلی در حکومت عقیدتی پیدا شد، به انسان، امکان آن داده نمی شود که خودش، جهانخانه ی خودش را بیافریند. یك فلسفه ی دیگر، عقیده ی دیگر به بازار می آید تا این فضای خالی را پُر کند. تا او را همانند سابق، خالی نگاه دارد؛ یعنی با مواد پوچ تازه تری پُر کند.

هدف از انباشتن انسانهای خالی، کسب قدرت است. پیدایش فردیّت، خلا را نابود می کند و طبعا امکان ظهور قدرتهای مطلق سیاسی یا دینی یا ایدئولوژیکی را در اجتماع از بین می برد یا بسیار محدود می کند؛ ولی مقتدر، اشتها به قدرت کامل و مطلق دارد. در جامعه ای که افراد و شخصیّتها هستند، هیچگاه

نمی توان حکومت استبدادی و قدرت مطلق ایجاد کرد. انباشته بودن یك فرد از یك عقیده ی تازه، دلیل آن نمی شود که آن فرد، توخالی نیست. سرمستی و جذبه و نشئه شدن از یك عقیده، نشان این خلا است. وجود انسان تهی مایه از این به بعد فقط به دلیل انباشتگی ی آن ایدئولوژی یا آن عقیده یا دین در اوست. وجود او بر شالوده ی خویشاندیشی و جُست -و -جوی بینشمندانه اش نیست؛ بلکه او از اصول و اعتقادات دیگری پُر است. او حتّا از عقیده و ایدئولوژیش لبریز می شود. برای او زندگی ی معنوی؛ یعنی انباشته بودن از یك معنا یا یك حقیقت یا یك دین یا کمال و غایت.

خطر انسان خالی که از یك دین یا یك عقیده ی علمی یا غیر علمی پُر است، خالی شدنش هست. او از هر تغییر فکری و عقیدتی می ترسد؛ زیرا تغییر فکر و عقیده، جز خالی شدن مطلق نیست و او از خلا مطلق می ترسد. او بایستی خود را از چیز دیگر و از عقیده ای دیگر دوباره پُر کند. او هست، وقتی پُر از دیگری است. به همین دلیل، خالی شدن افراد از یك دین یا عقیده یا ایدئولوژی ضرورتا به فردیّت و خویشاندیشی نمی انجامد.

برخی از ایدئولوژیها برای آن در اجتماع موجودند که نگذارند فرد، جهانبینی [= جهانخانه] ی فردی ی خود را بیافرینند. جهانبینی را با پسوند مشهور ایسم زینت کرده اند و خصوصیّت فردیش را از او گرفته اند. ایدئولوژیهای علمی و غیر علمی *(امروزه از هر چیزی، علمی اش را می سازند؛ ولی در گذشته هر چیزی را فطری می کردند یا کمال و غایت انسان می شمارند)* نمی گذارند که انسان، فردیّت خودش را کشف کند و قوای فردی را به آفرینندگی بگمارد و می کوشند که او را بلافاصله از یك عقیده ی دیگر پر کنند.

« جمالی » می اندیشد که انسان خالی به آسانی نمی تواند فرد بشود. انسانی را که دین کتابی، قرنها از خویشباشی، خالی کرده از یك مرحله ی بسیار خطرناك می گذرد. انسان خالی شده پیش از آنکه خود بخواهد فرد بشود، احتیاج به پُر شدن دارد ؛ نه به آفریدن اندیشه ی خود. در چنین بحرانی، ایدئولوژیهای تازه و عقاید قدیمی نیز با زیب و زیور امروزی *(اسلامها و مارکسیسمهای راستین)* می کوشند قیام فرد را مانع شوند. نمی گذارند که فرد، بر سر پای خود بایستد و هسته ی آفریننده و نیرو و عمل و فکر بشود. نمی گذارند که فرد، معیار گذار و ارزش آفرین بشود. با فردیّت به عناوین و اتّهامات اخلاقی از قبیل؛ خود پرستی و خود خواهی و اراده گرایی و فرد گرایی و کیش شخصیّت و سود جویی، مبارزه و دشمنی می کنند.

فرد، خطر عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی است. فرد، خطر استبداد گری و قدرتهای مطلقه است. یك فرد تهی مایه به فرد تهی مایه ی دیگر اعتماد نمی کند؛ بلکه به آنچه دیگری را پُرکرده است اعتماد می کند. همانطور او به خودش اعتماد نمی کند؛ بلکه به آنچه او را پُر کرده است، اعتماد می کند. مؤمن و معتقد موقعی به دیگری اعتماد می کند که دیگری، طبق یك عقیده یا فلسفه ی آلتی یا دین یا حقیقت خاصّی که در او انباشته اند، حسّ و فکر و عمل بکند. اعتماد مؤمنان و معتقدان به اندیشه و کردار

فردی نیست؛ بلکه به دین و ایدئولوژی و عقیده ی گنجانیده شده در ذهنیّت و روان اوست. در چنین جامعه ای که همه ی افراد، تهی مایه هستند، فرد در اعتماد به خود یا اعتماد به دیگری به نام فرد مستقل اندیش، احتیاج ندارد. او در دیگری به آنچه دیگری را انباشته است، اعتماد دارد. مثلا همه به ألله یا پرولتاریا اعتماد دارند؛ نه به انسان. در جامعه ی همعقیدگان، کسی به فرد مستقل و خویشاندیش، اعتماد ندارد.

ایمان به ایدئولوژی و دین، اعتماد به مردم را از بین می برد. آنچه فطرت انسان خوانده می شود یا آنچه کمال و غایت انسان و سیر تکاملی ی انسان خوانده می شود، همان چیزیست که خلا او را پُر کرده است و همان چیزیست که او را خالی کرده است. مسئله ی ما، مسئله ی دوباره انسان شدن است، دوباره فرد شدن است. مسئله این نیست که خلا خود را با عقیده یا ایدئولوژی ی تازه تری یا با دین گذشتگان یا اصلاح شده ی آن پُر کنیم؛ بلکه مسئله این است که این خلا را در خود براندازیم و با آنچه ما را خالی می کند، مبارزه کنیم. قدرتهای خلا ساز را در خود و در اجتماع به عقب برانیم و به رغم آنها موجودیّت پیدا کنیم و فرد بشویم.

فرد بایستی با نیروی آفرینندگی ی شخصی اش، خلایی را که عقیده یا ایدئولوژی در او ایجاد کرده، دوباره تصرّف کند و از آنِ خود بکند. خود بایستی در روند اندیشیدن، در عمل و احساس فردی ی خود، این خلا را از بین ببرد. ما با اعتماد به خود و انسانهای دیگر برای دمکراسی و آزادی احتیاج داریم. بدون چنین اعتمادی هیچ اقدامی نمی توان کرد. به جای ایمان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، به اعتقاد و اعتماد به انسان و نیروهای آفرینشگرانه ی انسان احتیاج داریم.

ما به آنچه دیگری را انباشته است اعتماد نمی کنیم؛ بلکه اعتماد خود را به خودی که در دیگریست می بخشیم. ما به انسان دیگر در فکری و عملی که از او نمودار می شود اعتماد می کنیم؛ نه به حقیقت واحد یا فلسفه ی آلتی و واحدی که در ذهنیّت مؤمنان و معتقدان، عملکرد یکنواخت دارد؛ نه به اصول و مبانی ی دینی و ایدئولوژیی که همه را یك رنگ و یك شکل می کنند. ما به دیگری اعتماد می کنیم؛ زیرا دیگری یك شخص است. زیرا اندازه گذار و معیار آفرین است؛ یعنی هم می تواند اندازه بگذارد هم می تواند طبق معیارهای فردی و نیروی ارزشگذارانه ی خود عمل بکند.

اعتماد ما به نیروی آفرینندگی و معیار گذار انسان است؛ نه به عقیده ای که به آن ایمان دارد و در ذهنیّت او و همعقیدگانش به یك فرم ثابت و قالبی و کلیشه ای حکّاکی شده است؛ نه برای اینکه گوهر او از عقیده ی مطلوب ما انباشته شده است. بنابر این، اعتماد ما در امکانات بالقوّه ایست که در آزادی ی فردی ی دیگری نهفته است. اعتماد ما به نمایان کردن معیارهای فردی در عمل اجتماعی اوست. شخصیّت او در عمل و اندیشه و احساس اجتماعی ی او نمایان می شود. با اعتماد به چنین انسانیست که ما خواهیم توانست جامعه ای نو بسازیم.

ح)- سنجشگری معرفتهای انسانی و نقش کشور داران

اگر آزادی ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان را می خواهیم، نتیجه ی ضروری و منطقی ی آن اینست که حکومت بایستی نسبت به عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان و جهان بینیها بی طرف باشد. بعضی نتیجه گیریها بسیار مشکل است؛ زیرا سوای چیزهایست که ما به آنها ایمان داریم و مقدّس میشماریم. نتیجه هایی که اصل آزادی ی عقاید در جامعه می دهد یا می تواند بدهد با ایمان ما به امتیاز و برتری ی عقیده ی خود، چندان سازگار نیست؛ بلکه گاهی با هم تضاد نیز دارد.

ما نمی خواهیم بپذیریم که عقیده ی ما که به نظر خود ما جامع همه ی خوبی هاست علیه آزادی است. مسئله این است که چگونه بدون واهمه و با گستاخی می توان آخرین نتایج را از اصل آزادی ی عقاید گرفت و به نام مؤمن به یك عقیده *(بخصوص وقتی عقیده ی ما، عقیده ی حاکم بر جامعه باشد)* آن نتایج را تحمّل کرد.

اگر ما مسلمانیم یا کمونیست یا زرتشتی یا مسیحی یا بهایی یا صوفی، احترام و علاقه ی ما به عقیده ی خود، نبایستی ما را از این نتیجه ی منطقی و ضروری باز دارد که اصل آزادی ی وجدان می دهد. عقاید و ایدئولوژیهای مختلف، موقعی آزادی دارند که حکومت نسبت به آنها بی طرف باشد. ما نمی توانیم هم آزادی ی عقاید و وجدان را بخواهیم هم حاکمیّت سیاسی و اجتماعی ی عقیده ی خود را بر سایر عقاید. با امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی ی عقیده ی ما بر سایر عقاید و ایدئولوژیها، آزادی ی عقیده امکان ندارد.

اگر حکومت با عقیده ای یا ایدئولوژیی یا اصول دینی کتابی عینیّت داشته باشد، نمی تواند آزادی ی سایر عقاید و ایدئولوژیها و ادیان را تضمین کند که از قدرت و حکومت و امکان رسیدن به آن محرومند. دمکراسی در حالیکه در مقابل عقاید و ایدئولوژیها، یك فضای بی طرف است از آن رسته اشکال حکومتی به شمار نمی آید که به هیچ فروزه ی انسانی پایبند نباشد. حکومت دمکراسی به رغم بی طرفی نسبت به ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید، نهایت دلبستگی و پایداری را به ارزشهای انسانی و اخلاقی و اجتماعی دارد.

قانون اساسی بر شالوده ی آزاد اندیشی با اصل آزادی ی وجدان و عقاید *(که اقرار ضمنی به بی طرفی ی حکومت به عقاید است)* حقوق اساسی ی بشری را نیز تضمین و خود را به اجرای حقوق اولیه ی انسانی که بزرگترین و والاترین ارزشهای انسانی است، مکلّف می کند. مقصود و هدف یك حکومت آزاد، ترویج هیچ عقیده و دین و ایدئولوژی نیست؛ بلکه تحکیم و اجرا و تحقّق حقوق اولیه ی انسانی است که همه، تجسّم و تبلور ارزشهای عالی ی انسانی هستند و از وجود انسان و عظمتش سرچشمه می گیرند.

بی طرفی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و ادیان به هیچ وجه، بی طرفی یا لاقیدی یا عدم توجه در مقابل ارزشهای والای اجتماعی و انسانی نیست. سیاست با بی طرفی نسبت به عقاید و ایدئولوژیها می

کوشد که به پشتیبانی و حمایت و نگاهداری و پاسداری از ارزشها و حقوق انسانی دست یابد که در راسش آزادی ی وجدان قرار دارد. بی طرفی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها به منظور تامین و تضمین آزادی ی وجدان و فکر است. بی طرفی، شرط وجودی ی آزادی است که طبعا والاترین ارزش دمکراسی است.

حکومتی که طرفدار و پاسدار یك عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی است و طبعا حقّانیّتش بر وجود و تنفیذ و تحکیم آن عقیده بنا شده است، نمی تواند آزادی ی افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر را بر تابد. در دمکراسی، آزادی و قانون اساسی، برترین ارزش حکومتی است؛ نه ایمان به یك عقیده یا دین یا ایدئولوژی.

من دمکرات هستم؛ نه برای اینکه ایمان دارم که عقیده ی من (اسلام یا کمونیسم) ممتازترین و تنها حقیقت دنیاست؛ بلکه به این دلیل که هر انسانی بایستی همانند خود من، آزادی ی انتخاب عقیده و بالاخره حقّ آفرینش فکر و آگاهبود خود را داشته باشد. آزادی، تنها عقاید موجود در اجتماع را در نظر نمی گیرد؛ بلکه آزادی، اساسش بر امکانات قرار دارد.

جوهر آزادی، تضمین پیدایش عقاید و افکار تازه و بی سابقه است. عقاید و افکار تازه، هم، حقّ پیدایش هم، حقّ گسترش *(ترویج و تبلیغ)* و تامین وجودی و برابری ی حقوقی با عقاید موجود دارند. دمکراسی برای تامین نیروی آفرینشگر انسانیست؛ نه برای حفظ و ابقای ارزشهای گذشته. دمکراسی، جلوی تاریخ، سدّ نمی بندد که از این به بعد یا از ظهور اسلام یا بعد از کارل مارکس، هیچ فکر و عقیده و دین و ایدئولوژی و علم تازه نخواهد آمد.

انسان، موقعی آزاد است که بتواند فکر تازه بیافریند. اگر دمکراسی این حقّ را تامین نکند، ظاهر سازی و خود فریبی است. به همین دلیل، آزادی ی وجدان خویشزاییده خواسته می شود؛ نه آزادی ی عقاید و ایدئولوژی ها. آزادی ی وجدان، حقّ فرد – فرد انسانها به آفرینش فکری است وگر نه می توان آزادی ی انتخاب میان چند عقیده یا ادیان و ایدئولوژی ی مشخّص و ثابتی داشت و به همان چند عقیده ی موجود قناعت کرد و از آفرینش و پیدایش افکار تازه پیشگیری کرد. از طرفی، آزادی ی انتخاب میان چند عقیده و حقّ بیان و آزادی ی اجرای رسوم عقیدتی برای آنها امکان پیدایش عقاید و ایدئولوژیهای دیگر را سدّ می کند.

« جمالی » می اندیشد که دمکراسی، نیروی مدارایی است. به همین علّت، اصل مدارایی (= تسامح) بزرگترین ویژگی ی نظام دمکراسی است. دمکراسی، خصومت را به رقابت گروهها و احزاب و افراد برای رفاه و پیشرفت جامعه تبدیل می کند. مدارایی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب مختلف و متّضاد به معنای این نیست که پیرو یك عقیده، مجاز است هر کاری را بکند که می خواهد. داشتن امتیازات ویژه ی اجتماعی و سیاسی و حقوقی و آموزشی برای همعقیدگان علیه آزادیست و بایستی بدون تسامح، علیه آن مبارزه کرد.

من، عقیده و دین و ایدئولوژی ی دیگری را تا آنجا تحمّل می کنم و مدارایی نشان می دهم که به آزادی ی وجدان و آزادی ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیهای دیگری در آخرین نتیجه گیریهایش تجاوز نکند؛ یعنی امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی برای عقیده ی خود قائل نشود. وقتی عقیده ی اکثریّت مردم بخواهد آزادی ی یك فرد یا گروه یا اقلیت را پایمال کند یا بکاهد یا نادیده بگیرد، برای یك دمکرات و آزادیخواه جای مدارایی و تحمّل باقی نمی ماند.

کسی که می خواهد آزادی را با سوء استفاده از سازمانهای آزادی یا با سوء استفاده از اصول آزادی از بین ببرد، حزبی یا انجمنی بسازد و با استفاده از انتخابات و پارلمانتاریسم، دمکراسی را از بین ببرد، جای هیچگونه تحمّل و مدارایی باقی نمی گذارد. در وضعیّتهایی که حقوق اولیه ی انسانی در میانست، دمکراسی، هیچگونه تحمّل و مدارایی نشان نمی دهد.

هدف از مدارایی، تامین آزادی انسانهاست. شکیبیدن، یك هنر ستودنی است. چنین تحمّلی به نیرومندی و ظرفیّت و ظرافت روحی احتیاج دارد. دمکراسی برای انسانهای تنگ نظر و ضعیف مزاج، خیلی گران تمام می شود. داشتن حقایق انحصاری و مطلق به جنگ اجتماعی می انجامد که پیامدش دو راه را برای صلح، باقی می گذارد :

یکی آنکه حقیقت واحدی، حاکمیّت فراگیر و مطلق بر سراسر جامعه داشته باشد. این موقعی ممکن است که افراد اجتماع به آن عقیده ی واحد بگروند و هیچگاه عقیده ی خود را تغییر ندهند. در این صورت در درون آن حقیقت، صلح و رفاه هست. اما کسی حق ندارد عقیده ی دیگری داشته باشد و اگر داشته باشد، حقوق اجتماعی و سیاسی و اداری و آموزشی ی کمتر از معتقدین به آن عقیده ی حاکم خواهد داشت. *(یعنی آزادی نیست)* .

دیگر آنکه آزادی، حقیقت هر عقیده ای را نسبی کند. هر کسی، حقیقتش نسبی است و هیچ حقیقتی، مطلق نیست؛ امّا آزادی نمی تواند به انسانی که اعتقاد دارد، حقیقتش مطلق و واحد و ممتاز است، تحمیل کند که حقیقتش نسبی و مشروط و برابر با سایر حقایق است. آزادی نمی تواند مردم را مجبور کند تا از حقایق مطلق خود، حقایق نسبی بسازند. وقتی ما حقّ ندهیم که حقیقت دیگری *(دین دیگر، ایدئولوژی ی دیگر)* در جامعه باشد یا بتواند باشد، آزادی نخواهیم داشت و اگر معتقدین مختلف، دارای حقیقتهای مطلق باشند، ظاهرا راهی جز جنگ و مبارزه میان آنها باقی نخواهد ماند.

هیچ حقیقتی در کنار خود، شریك و رقیب نمی پذیرد. حقیقت، نظیر ندارد؛ یعنی هر چیزی جز او، باطل و کفر و شیطانی است و بایستی اگر هم امروز تحمّل می شود، روزی از بین برود و آنچه بایستی در آخرالزّمان و در قیامت از بین برود یا در آخر مسیر تکامل اجتماع از بین برود، معمولا از همین اکنون کوشیده می شود که با زور و نیرنگ و فشار روحی و فکری و مالی و حقوقی و سیاسی از بین برده بشود.

وظیفه ی سرکوب عقاید دیگر به دوش طرفداران حقیقت و تئوری ی تکامل جبری ی جامعه گذارده می شود و آنها با کمال میل این تکلیف را می پذیرند. پیروزی ی هر حقیقتی چه امروز چه فردا

چه در آخر زمان چه در پایان سیر تکاملی به از بین بردن حقایق دیگر باز بسته است که برای او باطل و شیطانی هستند. قهر الله در جهنم یا جبر تاریخ در اضمحلال کاپیتالیسم برای مؤمنان و معتقدان، سرمشقی می شود که قهر و تجاوز و زور گویی را در حال و بر روی کره ی زمین تحقّق بدهند. الله اگر در جهنّم، کافر را به بدترین وجهی عذاب می دهد، مومن به الله از او سرمشق می گیرد و با لذّت و امتنان، این وظیفه را در جامعه نیز به عهده می گیرد؛ امّا حکومت، وجود یك قدرت بی طرف در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینیهاست. حکومت، مجاز و محقّ نیست کسی را از ایمان آوردن به عقیده ی واحد و ممتاز و مطلق باز دارد. هر کسی آزاد است، عقیده ای داشته باشد و حتّا از یك عقیده ی مطلق (مانند اسلام و مسیحیت) به عقیده ی مطلق دیگر (مانند کمونیسم) بگرود. این اصل آزادی، بیانگر سرشت و رسالت حکومت است.

صلح و امنیت و رفاه اجتماعی بدون قبول و تایید وجود کثرت و آزادی، پایدار نیست. حکومت نمی تواند و حقّ ندارد صلح و رفاه که دو هدف اساسی ی حکومت و اجتماع است به هر قیمتی و به هر وسیله ای و از هر راهی تامین کند. جامعه ای که همه ی مردمش وحدت عقیده دارند و به یك ایدئولوژی یا جهان بینی، پای بندند به صلح اجتماعی احتیاج ندارند. صلح فقط در کثرت و تعدد و اختلاف است؛ ولی در جامعه ای که افرادش وحدت عقیده دارند ضرورتی برای صلح نیست. در چارچوب وحدت، مسئله ی صلح اساسا مطرح نمی شود. جایی که آزادی و کثرتمندی و اختلاف هست، مسئله ی صلح و حلّ آن، ضروری است؛ ولی جایی که فقط با زور و ترس و خفقان و تحمیل بتوان وحدت عقیدتی و فکری و دینی درست کرد، این راه برای ایجاد صلح و رفاه، راه رفاه در آزادی و کثرت نیست.

دین کتابی در کنار حکومت سیاسی یا یك حکومت دینی؛ ولی نامرئی، ایجاد می کند یا می کوشد از این دو شکل حکومت، یك حکومت بسازد. جامعه ی ایران در پنج قرن اخیر، دو حکومته بوده است. از این لحاظ که دارندگان حقایق مطلق و ایدئولوژیها، همه در مبارزه برای ربودن قدرت سیاسی علیه هم می ستیزند و بالاخره مبارزه ی میان آنها برای تداوم قدرت خود به مبارزه ی سیاسی و تصرّف ارگانهای حکومت به وسیله ی یکی از آنها می انجامد که پیامدش خونریزی و کشتار بی وقفه ی مردم خواهد بود.

حاکمیّت مطلق یك عقیده یا ایدئولوژی *(چه علمی چه غیر علمی)* سبب می شود که انسانها، راستمنشی و صراحت خود را از دست بدهند و همه با بکار بردن اصطلاحات واحد همان یك عقیده ی حاکم، اختلاف افکار و کثرت منافع و امیال را دنبال کنند. بدینسان آن عقیده، به یك مشت اصطلاحات بی محتوا تبدیل می شود که برای هر مقصد و منظور و غرضی می توان به کار برد. اصطلاحات عقیده ی حاکم، کیسه هایی خالی می شوند که با هر فکری می توان آنها را پُر کرد. از همان اصطلاح می شود یك روز کمونیسم را بیرون آورد و روز دیگر لیبرالیسم را و روز دیگر فاشیسم را. چنانکه با اسلام و ایدئولوژی ی مارکسیسم همین کار را کرده اند و خواهند کرد.

هر کسی عقاید و افکار و منافع خود یا گروه خود را به نام اسلام و مارکسیسم راستین و حقیقی و اصیل و واقعی با آیات قرآنی و گفتارهای مارکس، مستند می سازد؛ ولی اگر چنانچه افکار و منافع در کثرت و تضادشان، آزادی ی بیان داشتند و به نام کفر و الحاد و ارتداد و بدعت و نفاق و سکتاریسم و رویزیونیسم و اپورتونیسم، ملعون و متّهم نمی شدند به سوء استفاده از مارکسیسم و اسلام احتیاج نبود. ولی وقتی استبداد یك عقیده هست، نمی توان افراد و گروهها و احزاب را از سوء استفاده بازداشت.

اختلافات و تضادهای فکری و عقیدتی و منافع سیاسی به دلیل وحدت اجباری و فشار دینی یا ایدئولوژیکی از بین نمی روند، بلکه سرکوبیده و پس رانده می شوند؛ ولی در پشت پرده با قدرت و شدّت بیشتر به تلاش می افتند. منافع و اغراض با کاربرد اصطلاحات واحد اسلامی یا کمونیستی با شدّت بیشتر و وحشیانه تر با هم می جنگند. در نتیجه، دشمنی به سبب سرکوبگری و مه آلودگی، شدیدتر و غیر انسانی تر می شود و صلحی برقرار نمی شود؛ بلکه در نقاب وحدت اسلامی یا کمونیستی با هم به شدّت در جنگند و هر اختلاف جزیی به تکفیر دیگری می انجامد.

« جمالی » در روند فلسفیدن خود، استدلال می کند که انتقاد از اسلام و مارکسیسم و دیگر مذاهب و ایدئولوژیها از طرف گروهی یا فردی، هیچگاه حکومت را مکلّف به ایجاد مقیّدات یا محدودیّت برای معتقدان و مؤمنان به آنها نمی کند. حکومت هیچگاه نه حقّ نابود کردن یك دین یا عقیده را دارد نه حقّ ایجاد و تاسیس یك عقیده یا دین یا ایدئولوژی را. حکومت نه حقّ ترویج یك دین یا ایدئولوژی را دارد نه حقّ تحقیر و تکفیر و تبعید مومنان و معتقدان به یك دین یا ایدئولوژی را؛ امّا در جامعه، مردم، آزادند که طبق شئون انسانی از افکار و عقاید همدیگر انتقاد کنند.

اصول بی طرفی، مو - به - مو از طرف حکومت باید در مقابل ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب رعایت شود و حقّ ندارد، آزادی ی انتقاد را از کسی یا گروهی سلب کند. انتقاد از هیچ عقیده ای و ایدئولوژیی، معنی اش این نیست که حکومت، موظّف است آن را سر به نیست کند و سلب حقوق و آزادی از معتقدان به آن بکند. درست بر عکس، معنی ی انتقاد همین است که حکومت همانقدر به عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها اعتبار می دهد که به آزادی ی وجدان من به نام یك فرد و گر نه انتقاد گروهها و سازمانها و احزاب از همدیگر، امکان ناپذیر خواهد بود.

حکومت تضمین می کند که ما به طور برابر از حقّ آزادی ی بیان در شرایط قانونی استفاده کنیم. انتقاد من از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، ایجاب هیچگونه حقّی برای سلب آزادی از آنها نمی کند. آزادی، به تحمّل و بزرگواری و فراخ -اندیشی و دریادلی احتیاج دارد.

برای وجود آزادی بایستی قدرتها محدود شوند. اگر فقط پیروان یك عقیده در جامعه، قدرت داشته باشند، در آن جامعه، آزادی نیست. آزادی ی یك فکر با تحدید قدرت نفوذ فکر دیگری میسّر می شود؛ یعنی اینکه هر عقیده و فکری بایستی برای تبلیغات و گسترش، امکانات مساوی داشته باشد تا

بتواند جلو قدرت و تجاوز افکار و عقاید دیگران را بگیرد و گر نه به استبداد یك عقیده و دین و ایدئولوژی می انجامد.

سنجشگری، یکی از وسایل تحدید قدرت دیگرانست. بدون انتقاد از یك دین یا ایدئولوژی نمی توان نفوذ و قدرت آن را محدود کرد. بدون انتقاد از یك دین یا ایدئولوژی ی حاکم، راه استبداد و خودکامگی ی آن عقیده گشوده می شود. انتقاد از هیچ دینی، توهین به مؤمنان یا تحقیر آن دین نیست؛ بلکه تحدید دامنه ی نفوذ و قدرت و حتّا حاکمیّت مطلق آن دین است.

انتقاد از مذاهب و ایدئولوژیها نبایستی به قسمت متافیزیکی و تئولوژیکی آنها رو آورد؛ بلکه بیشتر باید انتقاد از عملکردهای سیاسی و اجتماعی ی آنها باشد؛ زیرا دمکراسی و آزادی ی وجدان در جامعه فقط با تحدید قدرتهای عقیدتی و فکری و امکان کثرتمندی میسّر می شود. انتقادات متافیزیکی و تئولوژیکی بیشتر تعصب معتقد را تحریك می کنند و او را در ایمان به اصول و فروغ دین یا ایدئولوژی ی خود، متعصّب تر و مقیّدتر می کند.

در دمکراسی، مقصود بی عقیده یا بی دین بار آوردن مردم نیست؛ بلکه ایجاد انعطاف سیاسی و اجتماعی در افراد معتقد و متدیّن و پابسته به ایدئولوژیهاست. پیدایش قوانین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به پشتوانه ی مردم، به انعطاف سیاسی و اجتماعی احتیاج دارد؛ زیرا بدون تفاهم و بالاخره سازش و مصالحه نمی توان هیچ قانونی را تاسیس کرد.

بدون انتقاد سیاسی و اجتماعی از عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها نمی توان آنها را انعطاف پذیر کرد. اسلام یا مارکسیسم راستینی که برای تطبیق انعطاف پذیری با ذهنیّت انعطاف ناپذیر ایدئولوژیکی یا دینی مومنان و معتقدان به هم آغشته است، نبایستی از طرف حکومت، ساخته و پرداخته بشود؛ بلکه انعطاف پذیری و فراخ –اندیشی و مدارایی به کمك انتقاد اجتماعی *(در جامعه؛ نه از طرف دولت)* پدید می آید. این کار به عهده ی متفکّران و پژوهشگران و روشنگران خویشاندیش جامعه است؛ نه حکومت که بایستی بی طرفی ی خود را حفظ کند. جامعه است که می تواند با کمك نویسندگان و هنرمندان و شاعران و پژوهشگران و متفکّرین از راه سنجشگری، دامنه ی نفوذ و قدرتورزی ی ایدئولوژیها و ادیان و مذاهب را برای تامین آزادی ی وجدان فردی بکاهد.

سیاستمدار بر پایه ی چگونگی ی تاثیرات متقابل قوای موجود اجتماعی تصمیم می گیرد و حقّ ندارد که قدرتهای اجتماعی را تحدید کند یا بیفزاید و بگستراند. تحدید قدرت و استبداد طلبی ی حقیقت داران را نمی توان به حُسن نیّت آنان وا گذاشت. چون حقیقت آنها، آنها را ناخود آگاهانه به تنفیذ و قدرت طلبی می راند و فقط در روند سنجشگری ی پویا و مداوم از افکار و عقاید حاکم بر اجتماع می توان دامنه ی قدرت آنها را محدود کرد. این کار را نه سیاستمداران می توانند انجام دهند نه ارتشیها.

بدون آزادی ی انتقاد، جلو هیچ عقیده ی حاکمی را نمی توان گرفت. بدون انتقاد از استبداد عقیدتی نمی توان برای آزادی ی وجدان، فضایی فراهم کرد. آزادی ی وجدان با گنجانیدن یك اصل در قانون اساسی تامین نمی شود؛ بلکه با پیدایش عقاید مختلف در اجتماع و تقسیم قدرت، تامین و تضمین می شود.

خ)- قدرت گیری ی احزاب ایدئولوژیك و تشکیل دولت دلخواه

علوم و مذاهب و ایدئولوژیها و فلسفه های آلتی در شکلهای سازمانی و حزبی نباید تنها و برترین معیار سیاسی باشند. بدینسان هر تئوری ی سیاسی یا اجتماعی یا هر دین و ایدئولوژی یا هر فلسفه ای می تواند شکل سازمانی و حزبی بگیرد تا بتواند در ساختار دولت برای دستیابی به قدرت با دیگر احزاب رقابت کند.(*دولت، سوای حکومت است. حکومت در اصل، ساختار سیاسی می باشد*).

هر حزب با به قدرت رسیدن در دولت می تواند با طرح یك برنامه ی عملی ی سیاسی (*که آن را با علم و حقیقت خودش هماهنگ می داند*) که آن را در دسترس تجربیّات مستقیم مردم قرار می دهد، برنامه ی سیاسی ی خود را بر شالوده ی عقاید ایدئولوژیکی تحقّق بخشد؛ ولی هیچگاه حقّ ندارد که تقدّم برترین معیار سیاسی ی مردم؛ یعنی تجربه را نفی کند و ایدئولوژی یا دین یا علم یا فلسفه ی آلتی ی خود را برترین معیار سیاسی به حساب آورد. تصمیم گرفتن و قضاوت کردن در باره ی اینکه علم و حقیقت و ایدئولوژی ی هر حزب و سازمان و گروهی با تجربه ی مستقیم، چه اندازه منطبق است، تا ابد در اختیار مردم می ماند.

حقّ تقدّم با تجربه ی مستقیم از واقعیّات بر هر علم و ایدئولوژی و عقیده و دین کتابی است که به هر فردی در جامعه، حقّ می دهد تا از هر علم و تئوری و عقیده ای انتقاد و به آن اعتراض کند و گر نه با شناختن مبانی و اصول و فروع هر ایدئولوژی یا دین یا علمی (*هر تئوری ی علمی*) به نام برترین معیار حکومتی، حقّ و قدرت انتقاد و اعتراض نسبت به آن ایدئولوژی یا دین یا علم از مردم سلب می شود و بدین ترتیب، حاکمیّت ملّی منتفی می گردد. با پذیرفتن تقدّم تجربه ی مستقیم و زنده ی انسانی بر هر تئوری و علم و عقیده ای در ساختار و نظام حکومت، حزب سیاسی معنایی مشخّص پیدا می کند و حدود قدرتورزی ی آن در جامعه و نقش سیاسی اش با رسیدن به قدرت در دولت، روشن و آشکار می شود.

پیروزی ی هر حزبی در انتخابات به هیچوجه نباید به پیروزی ی ایدئولوژیی یا دینی یا علمی (*تئوری ی سیاسی یا اقتصادی ی خاصّی*) ختم بشود که تابع رای و قضاوت سیاسی ی مردم است. از این لحاظ باید هر چیزی که انتخاب می شود در دسترس تجربه ی مستقیم و زنده ی افراد اجتماع باشد؛ نه

آنکه شکل تئوری یا دستگاه فکری یا مکتب عقیدتی داشته باشد که به هیچ وجه نمی تواند در دسترس تجربه ی زنده ی همه ی افراد اجتماع قرار بگیرد.

ملّت می خواهد مطمئن باشد و بداند که پیروزی ی انتخاباتی ی هر حزب ایدئولوژیکی به هیچ وجه، پیروزی ی ایدئولوژیکی یا دینی آن حزب بر ملّت نیست. پیروزی ی انتخاباتی و حقّ رسیدن یك حزب دینی یا ایدئولوژیکی به قدرت دولتی، حقّ معکوس کردن تقدّم تجربه بر علم و ایدئولوژی را در بر ندارد. انتخاب بر پایه ی تقدّم تجربه بر علم و ایدئولوژی و دین استوار است و با تقدّم بخشیدن علم و دین و ایدئولوژی بر تجربه ی زنده، حقّ گزینش از انسان سلب و منتفی می شود.

« جمالی » می اندیشد که تا کنون، تاریخ سیاسی ی ما بر این مدار می چرخیده است که هر فردی خودش را با عقیده یا دین یا ایدئولوژی اش عینیّت می دهد. او هستی دارد تا موقعی که عقیده اش پایدار است. او قدرت دارد تا موقعی که عقیده و ایدئولوژی اش صاحب قدرت است. او آزاد و رهاست تا موقعی که عقیده اش حکومت را در چنگ دارد؛ یعنی حکومت بر طبق عقیده و ایدئولوژی اش برپا شده است. اگر در انتخابات سیاسی، حزب دیگری ببرد، باخت انتخاباتی را از دست دادن قدرت و نابودی ی هستی ی خود تلقی می کند. با اتّکا بر این استدلال و حسّ، تلاش می کند تا با قهر و پرخاشگری، حزب دیگر را از رسیدن به قدرت باز دارد.

انسانی که به یك ایدئولوژی یا دینی وابسته است، موقعی به آزادی می رسد که عقیده و دین و ایدئولوژی یا علمش در جامعه پیروز بشود؛ یعنی ایدئولوژی و دینش بر جامعه حاکم شود. با رسیدن هر حزب ایدئولوژیکی به قدرت، تصوّر رسیدن اعضا و هواداران آن حزب را به قدرتورزی ی مطلق در ذهنها ایجاد می کند. چنین حزبی نیز بر طبق ماهیّتش به دولت بودن قناعت و اکتفا نمی کند؛ بلکه هدفش آنست که بیش از دولت بشود و دولت بودن را وسیله و راهی برای حکومت شدن بپندارد.

به همین سبب هر حزبی با رسیدن به حکومت، نابود کردن احزاب ایدئولوژیکی و دینی ی دیگر را برای اعضا و هواداران خود، ضروری و ذاتی می داند؛ زیرا تا موقعی که حزب دیگر، شانس رسیدن به قدرت را در دولت دارد، موجودیّت خود و حاکمیّت ایدئولوژی ی خود را در آن حزب در خطر می بیند.

قدرتیابی ی هر حزب در رسیدن به دولت بر پایه ی انتخابات نبایستی با قدرتیابی ی عقیده یا ایدئولوژی یا دین آن حزب، عینیّت داشته باشد. این دو را باید در ساختار حکومت و در دمکراسی ی پارلمانی از هم جدا کرد. دادن حقّانیّت از طرف مردم به هر حزب برای اجرای ی یك برنامه ی سیاسی *(که در دسترس تجربیّات همه ی مردم و طبعا در دسترس قضاوت سیاسی ی همه ی مردم باقی می ماند)* با دادن حقّانیّت برای حاکم کردن ابدی ی عقیده و ایدئولوژی یا تئوری ی علمی ی او مساوی نیست. چنین حقّانیّتی، استنتاج شدنی از رای سیاسی نیست، به سبب آنکه رای سیاسی که بر پایه ی تجربه ی

مستقیم انسان از واقعیّات استوار است، نمی تواند فراگیری و جهانشمولی ی خود را در باره ی هر تئوری ی علمی و مکتب عقیدتی و ایدئولوژیکی حفظ کند.

وقتی که عقیده و ایدئولوژی با حکومت، عینیّت ندارد، گرایش به عقیده و ایدئولوژی یا دین یا هر تئوری ی علمی یا گریز از آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین یا تئوری ی علمی، آزاد است و به سبب گرایش و گریز از عقیده، حقوق سیاسی و قضایی انسان، پایمال و نابود نمی شود؛ ولی وقتی حکومت با عقیده و ایدئولوژی ی معیّنی عینیّت دارد *(برای مثال، حکومت، اسلامی یا سوسیالیستی یا کمونیستی است)* انحصار تابعیّت سیاسی از حکومت، انحصار تابعیّت عقیدتی و ایدئولوژیکی نیز خواهد بود و جامعه ی سیاسی با جامعه ی عقیدتی بر هم منطبق می شوند و پیوستن به جامعه ی عقیدتی تنها راه پیوستن به جامعه ی سیاسی است و گسستن از جامعه ی ایدئولوژیکی مساوی با طرد از جامعه ی سیاسی است. بدین ترتیب آزادی ی عقیده و ایدئولوژی و دین، ناممکن و محال می شود.

از راه عدم عینیّت حکومت با هر ایدئولوژی یا دین، باور و گسستن از هر عقیده می تواند بدون از دست دادن حقوق سیاسی و قضایی و اجتماعی در آن جامعه، تأمین و تضمین بشود. گسستن از عقیده و ایدئولوژی نباید به هیچ وجه به گسستن انسان از جامعه منتهی شود. گسستن از یك عقیده *(جدا شدن از معتقدان)* به معنای مجزا شدن انسان از جامعه نمی باشد. برای نمونه، گسستن از دین کتابی اسلام یا ایدئولوژی ی مارکسیسم و امثال اینها، خروج و پشت پا زدن به جامعه ی ایرانی نیست. بدینسان پیدایش اقلیّتهای تازه ی ایدئولوژیکی و فکری و دینی که در جامعه ی آزاد، یك واقعیّت عادی است، به تجزیه و بیگانگی ی اقلیّت از جامعه ختم نمی شود و اقلیّت از لحاظ سیاسی و حقوقی و اجتماعی، خارج از جامعه یا خارج از دستگاه حکومت؛ یعنی نظام سیاسی قرار نمی گیرد؛ زیرا خارج از نظام سیاسی یا دستگاه حکومت قرار گرفتن هر حزب یا گروه، بدین معناست که آن حزب یا سازمان یا گروه از هیکل اجتماع، گسسته و از سهیم شدن در حکومت محروم شده است.

« جمالی » در بسیاری از پاره اندیشه هایش استدلال می کند که ما، کوله بار سنگین گریز و مهاجرت از کشور و غربت نشینی را از دوران مشروطه تا امروز هنوز به دوش می کشیم و با تمرین در صحنه های ساختگی در خارج از کشور نمی توانیم به دمکراسی واقعیّت بدهیم. *« احزاب باید در آغاز در داخل حکومت قرار بگیرند تا بتوانند دمکراسی را عملی بکنند. »* در داخل حکومت قرار گرفتن با قبول و دادن حقّانیّت وجودی به هر حزب و سازمان و دادن شانس مساوی برای رسیدن به تشکیل دولت ممکن می شود؛ ولی احزاب و گروهها و سازمانها در داخل حکومت قرار ندارند و نمی خواهند که قرار بگیرند؛ زیرا هر کدام در پی تأسیس حکومتی دیگر هستند و ما حتّا در صحنه های ساختگی ی خارج از جامعه ی خود و در داخل جامعه هایی که آزادیهای سیاسی برای مردمش تأمین شده است، حاضر نیستیم به گروهها و احزاب دیگر حقّانیّت وجودی بدهیم تا چه رسد به اینکه حاضر باشیم برای سهیم بودن در تشکیل دولت به یکدیگر شانس مساوی بدهیم.

هیچ یك از گروهها و سازمانها به سهیم بودن در تشکیل دولت و کسب قدرت سیاسی در دولت قناعت نمی کنند؛ بلکه می خواهند تنها خودشان به حکومت برسند و حکومت مخصوص به خود را برپا بدارند. سنّت و سابقه ی دراز مدت خارج از حکومت بودن به مراتب، فرساینده تر از تجربه ی خارج از میهن و جامعه ی خود بودن است؛ زیرا آنچه که ما را از سازماندهی علیه حکومت اسلامی باز می دارد، مسئله ی خارج از میهن بودن نیست؛ بلکه خارج از حکومت بودن است.

فرد در حکومتی که با هر عقیده یا ایدئولوژی عینیّت ندارد با ترك عقیده یا ایدئولوژی و دین؛ ولو آنکه عقیده ی اکثریّت نیز باشد، از جامعه ی سیاسی بریده و از ملّت گسسته و پاره نمی شود. همینطور با قبول عقیده ای دیگر و ایدئولوژی ی دیگر، سوای ایدئولوژی و عقیده ی اکثریّت یا اقلیّتی که دولت را در دست دارد، خارج از جامعه ی سیاسی قرار نمی گیرد و از ملّت، بیگانه و تبعید نمی شود.

تفاوت و اختلاف عقیدتی یا ایدئولوژیکی ی افراد برای شرکت در جامعه ی سیاسی، سبب تبعیض آنها نمی گردد؛ ولی وقتی جامعه ی سیاسی با جامعه ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی عینیّت یافت *(مثلا حکومت سیاسی، حکومت اسلامی شد یا حکومت سیاسی، حکومت کمونیستی شد)* هر فردی یا گروهی با ترك آن ایدئولوژی یا دین اکثریّت یا با قبول و گرایش به ایدئولوژی یا عقیده ی دیگر از جامعه ی سیاسی به کلّی طرد می شود. خروج، مانند پاره شدن یك جز زنده از هیکل زنده است؛ یعنی اینکه گسستگی برای افراد یا گروهها و اقلیّتها تحمّل پذیر نیست و وقتی که بیگانه سازی فراسوی آستانه ی تحمّل شد، در صدد نابود کردن ایدئولوژی یا هیئت حاکمه یا تغییر ریشه ای ساختار اجتماع و سیاست و اقتصاد؛ یعنی به فکر انقلاب می افتند. بدینسان انقلاب خواهی و خواست تغییرات کلّی و ریشه ای جامعه، نتیجه ی مستقیم عذاب گسستگی و مجزا ساختگی و بیگانگی از ملّت می باشد.

د)- ارجمندی انسان و ارجگزاری به آن

مردم ایران، روز به روز به دلیل آگاهی بیشتر از آزادی و داد، فشار استبداد و ستم را بیشتر حسّ می کنند و از قدرت تحمّلشان کاسته می شود و هر چه از قدرت تحمّل انسان کاسته شود بر امکان طغیان او افزوده می شود. بالاخره حسّ فشار استبداد و ستم، انسان را مضطرب می کند و در اضطرار است که انسان می خواهد به هر شیوه ای و از هر راهی و با هر وسیله ای که شده است از این حالت رهایی یابد. قیام و عصیان و انقلاب به نظر، آخرین علاج می رسد که ما را از اضطرار، رهایی خواهد بخشید؛ ولی آیا اضطرار به ما حقّانیّت می دهد که در مقابل گروه یا سازمان یا طبقه ی مستبد و ستمگر که انسانهایی همانند ما هستند از هر وسیله ای و شیوه ای استفاده کنیم ؟ آیا اضطرار، ضرورت حقّانیّت را به کلّی منتفی می کند ؟ آیا وقتی مضطرب هستیم به حقّانیّتی برای انتخاب وسیله یا شیوه نیز احتیاج داریم ؟ نخستین جمله ی

اعلامیه ی حقوق بشر را نباید فراموش کرد که تایید شرافت ذاتی ی انسانها، حقّ انفکاك ناپذیر همه ی انسانهاست *(بدون تبعیض یا استثنای طبقاتی یا نژادی یا ایدئولوژیکی یا جنسی)* و آزادی و داد و صلح بر اساس حفظ همین شرافت و ارج هر انسانی قرار دارد.

هیچ قانونی یا وسیله ای یا روشی نمی تواند کسی را مکلّف به آسیب زدن به شرافت انسانی بکند. بدین سان مبارزه برای آزادی و داد، مسئله ای پیچیده و تنش زا می شود. با قبول شرافت انسانی به نام شیرازه ی حقوق بشر به این نتیجه می رسیم که هیچ امری، هیچ روش مقاومتی و هیچ وسیله ای برای رفع استبداد پذیرفته نمی شود، مگر آنکه با شرافت انسانی منطبق باشد.

آیا هدف از بر اندازی ی استبداد، آنقدر مقدّس و عالی است که انسان در انتخاب وسیله، هیچ شرطی ندارد و مجاز است که هر وسیله ای را به کار ببرد؟ آیا هر قانونی و کمیته ای و سازمانی و حزبی و روشی را می توان بدون قید و شرط به کار برد و آلت دست قرار داد تا رژیم ستمگر و مستبد را نابود کرد؟.

« جمالی » در این باره می اندیشد که ما در انتخاب سیر و روش مقاومت در برابر حکومتگران غاصب و ستمگر است که می توانیم فروزه های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی برای استقرار دمکراسی و آزادی و داد کسب کنیم. سیر و روش مقاومت، جدای از آزادی و داد نیست. ما که می خواهیم گزند ناپذیری جان و زندگی و اعلامیه ی حقوق بشر را سرمشق اقدامات سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی ی خود قرار دهیم و شرافت گوهری ی همه ی افراد انسانی را در ملّت خود پایدار کنیم، این اصل، ما را به انتخاب وسیله و روش خاصّ، مکلّف و مقیّد می کند.

به دلیل ارجگزاری به شرافت انسان و رعایت حقوق بشر، ما دیگر نمی توانیم دست به هر وسیله ای بزنیم و هر وسیله ای برای ما قانونی نیست و نمی توانیم خود یا انسانها و گروههای دیگر را به نام وسائلی تلقی کنیم که جدا از هدف می باشند. کسب آزادی و داد، یك عمل ضربه ای و یکباره نیست؛ بلکه در سیر مقاومت نو – به – نو انسانها تامین می گردد.

کسب آزادی و داد و استقلال با مقاومت پایدار و خستگی ناپذیر انسانها گره خورده است. روش مقاومت و مبارزه، وسیله ای جدا از آزادی و داد و استقلال نیست. انتخاب روش و روند مقاومت می تواند همه ی ملّت ایران را برای کسب آزادی و داد و استقلال به هم بپیوندانَد. روش مقاومت، آموزشی است برای کسب و تقویّت فروزه هایی خاصّ، میان افراد ملّت، آن هم نه هر نوع همبستگی؛ بلکه همبستگی برای تحقّق آزادی و داد و استقلال.

هم عمل هم هدف، در یك روند انفکاك ناپذیر از هم، سرشت و شخصیّت انسان را معیّن می کنند. عمل انسان، وسیله ی انفکاك پذیر از انسان نیست که بتوان بعد از وصول به هدف، آن عمل را از خود دور انداخت. عمل انسان همانند هدف انسان، ذهنیّت و شخصیّت شان را در همان هنگام اجرای عمل، معیّن می

کند. عمل ما پیش از آنکه به هدف مطلوب خود برسیم، ذهنیّت ما را می تواند طوری معیّن کند که به کلّی با هدفمان ناسازگار باشد.

در مبارزات میان انسانها، شیوه ی مبارزه، شخصیّت انسان را معیّن می کند. شناختن شرافت انسان و حقّ حاکمیّت هر کسی بر خودش، پایه ی حقوق هر انسانی است. در مبارزات میان انسانها این تمایل به وجود می آید که حقوق دیگری را سلب کنند تا بتوانند بر منافع و حقوق خود بیشتر بیفزایند. مبارزات میان انسانها و گروهها در چهار چوبه ی حقوق و قوانین قرار نمی گیرد. مبارزات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی یك ملّت باید مبارزات مرزبندی شده باشد. در چنین صورتی می توان انسانها را به رعایت مقررات حقوقی که پذیرفته اند فراخواند.

وقتی دو گروه مبارز، همدیگر را ماورای حقوق یا قوانین و بالاخره خارج از شان و شرافت انسانی قرار دادند، دیگر دشمنی و مبارزه، هیچ مرزی را نمی شناسد و فاقد هر گونه ملاحظه و شرایطی می شود. آن موقع هر مبارزی می تواند به خود حقّ بدهد که از هر وسیله ای برای نابودی ی دشمن استفاده کند. وقتی کسی موعظه می کند که باید از هر وسیله ای استفاده برد، در حقیقت می گوید که باید حقوق و شرافت انسانی را سلب کرد. آیا چنین کسی با چنین شیوه ی تفکّری می تواند حامی ی حقوق بشر باشد؟.

اعلامیه ی حقوق بشر برای حمایت و حفظ شرافت و حقوق همه ی انسانهاست و تعلّق به یك طبقه یا نژاد یا سازمان یا حزب ، انسان را از مردمیگری نمی اندازد. شرافت بشری، شرافت اکتسابی نیست که اعمال ستمگرانه و مستبدانه، آن را منتفی کرده باشد. این شرافت، شرافت گوهریست که به رغم همه ی استبدادگری ی انسان به جای باقی می ماند و مانع از کاربرد هر وسیله ای می شود. او با کاربست استبداد و ستم، شرافت گوهری ی خود را از دست نمی دهد و اعمالش، سبب آن نمی شوند که حقوق انسانی اش را از دست بدهد.

هیچگونه جرم و جنایتی، هیچگونه ستم و استبدادی، شرافت و حقوق انسانی ی او را از او سلب نمی کند. وقتی حکومتی که ستمگر و مستبد خوانده می شود، بکوشد حقوق و شرافت انسانی ی گروه مخالف یا مبارز یا شخصیّتها ی دگر اندیش و مستقل را پایمال کند و با آنها ددّ منشانه رفتار کند بدون اینکه اعمال خود را مشروط و مقیّد بداند، حقوق بشر را خدشه دار و زیر پا نهاده است.

حکومتگران بی لیاقت و فاقد فرّ می کوشند که مخالفان خود را خرابکار یا ضدّ انقلاب بنامند یا عناوینی به آنها بدهند و در اذهان مردم، شرافتشان را لکه دار کنند، تا کسی مانع و معترض به تعقیب غیر قانونی یا مجازاتها و شکنجه های غیر انسانی نگردد. همینها هستند که اصول حقوق بشر را پایمال و منتفی می کنند. سازمانها و احزاب و گروهها و شخصیّتهایی که مخالف آرا و جهانتگریهای یکدیگر هستند، نباید همدیگر را در مبارزات سیاسی تا آن حدّ، بدنام کنند که دشمنی شان به کشتار همدیگر بیانجامد.

دشمنی را که من، مستبد مطلق نامیدم، همه ی حقوق انسانی ی او را گرفته ام. این کار، کار کسی نیست که مدّعی است می خواهد با مبارزاتش به شرافت انسان ارج بگذارد. چنانکه گفته شد در مبارزات سیاسی، هر دو طرف مبارزه با دشمن مطلق نامیدن همدیگر، خود را از قید مراعات حقوق انسانی ی یکدیگر در برخورد با همدیگر آزاد می کنند. هر دو طرف به مرزی کشیده می شوند که نمی توانند حقوق اولیه ی انسانی ی همدیگر را رعایت کنند. اصطلاح فاشیست یا طاغوت یا شیطان یا ناسیونالیست یا امپریالیست، اصطلاحاتی است برای استحاله ی دشمنی به دشمنی ی مطلق؛ یعنی دشمنی که در انتخاب وسیله و روش مبارزه، برای خود، هیچگونه قید و شرطی قائل نیست.

تبدیل دشمن به دشمن مطلق در مبارزه، سبب می شود که ما دشمن را سرچشمه ی همه ی شرّهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی ارزیابی کنیم. از یك طرف کاربرد مفهوم، به ما حقّانیّت کاربرد هر وسیله را می دهد از طرفی دیگر ما با این مفهوم، گروه مبارز را معصوم می کنیم. کسی که معصوم است به سبب معصومیّتش، از مسئولیّت در قبال اعمالش معاف می شود. وقتی همه ی گناهان به دوش امپریالیسم یا فاشیسم افتاد، گروه مبارز، خود را به مقام معصومیّت می رساند. همین روند، سبب بی اندازه و مطلق شدن قدرت گروه مبارز می گردد. ما با طاغوت و فاشیست نامیدن دگر اندیشان، مسائل اجتماعی و سیاسی ی خود را ساده تر از آن می کنیم که هستند و نیروی شکّاکیّت خود را نسبت به قدرتی که گروه مبارز به دلیل همین معصومیّت می یابد از دست می دهیم.

مبارزه برای توده ی عظیم مردم یا حفظ حقوق زحمتکشان نباید سبب تبدیل و تقلیل اعلامیه ی حقوق بشر به وسیله شود؛ بلکه حقوق بشر و شرافت انسان، هر گونه مبارزه را به رعایت حقوق بشر و ارجگزاری ی دو جانبه ی شرافت انسانی مشروط می کند. پیامد چنین شرطی آنست که سیاست بر پایه ی مفهوم دشمنی ی مطلق طبقاتی، دیگر مطرود می شود تا حقوق بشر نافذ گردد. چنین است که دشمنی ی مطلق می تواند کم کم از مناسبات سیاسی و اقتصادی و حقوقی رخت بر بندد.

نسبی کردن دشمنی، سبب می شود که ما، دشمن خود را سرچشمه ی همه ی شرّها ندانیم. طبعا نسبی کردن دشمنی به دلیل توجّه به شرافت و حاکمیّت انسان، محدود کردن و مرز بندی کردن وسیله هاست. همینطور وقتی نشان داده شد که هیچ گروهی یا طبقه ای نمی تواند به حقیقت مطلق، راه یابد و قدرت و امکان شناخت حقیقت را ندارد و فاقد قدرت معرفتی است، راه برای تحدید قدرتورزی ی آن گروه یا طبقه باز می شود؛ ولیکن برای توسّل به هر وسیله، فاقد حقیقت شمردن دشمن و ضدّ حقیقت نامیدن دشمن ضروریست.

کسی که در دشمنی ی مطلق گرفتار شد و مبارزه را به حالت مطلق رسانید *(مبارزه را به مفهوم تضاد کشانید)* هر اسلحه ای و وسیله ای را به کار می برد. فحّاشی و تهمت زنی، نخستین وسیله است، بدین علّت با بدنام کردن و دشنام دادن به وجوه زندگی ی سیاسی ی دشمن پرخاش نمی شود؛ بلکه می کوشند او را از لحاظ اخلاقی و اجتماعی، خدشه دار و آلوده دامن کنند. دشمنی در مبارزات حقوقی و سیاسی یا

نظامی نمی ماند؛ بلکه به سراسر زندگی ی شخصی ی دشمن گسترده می شود؛ زیرا گروه مبارز معتقد است که آسیب زدن به دشمن باید همه جانبه و مطلق باشد.

« جمالی » بر این اندیشه است که حقّ مقاومت و اعتراض و عصیان از اجبار سرچشمه نمی گیرد؛ بلکه از شرافت انسان، ریشه می گیرد و اجبار و اضطرار فقط امکان بروز و ظهور و رشد آنست. درك اجبار و اضطرار در انسان با درك شرافت او گره خورده است. به همین علّت است که نباید انقلاب را فقط به نام یك تلاش یا پروسه ی رهایی بخش از اجبار و اضطرار دریافت. درك منفی ی انقلاب و حقّ انقلاب است که سبب پیدایش رهبر مستبد تازه ای می گردد. پیدایش رهبر رهایی بخش، پاسخ به این اضطرار است. البته ایجاد حالت عجز در مقابل مسائل، تنها یك واقعیّت عینی نیست؛ بلکه بیشتر یك حالت روانیست. در جامعه می توان با تبلیغات، حالت اضطرار و عجز را پدید آورد و بدینسان، احساس توانایی و قدرت مردم را برای غلبه بر مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی گرفت تا آنها احساس اضطرار پیدا کنند. معمولا رهایی دهندگان از اضطرار، سازندگان اضطرار نیز هستند.

هر ایدئولوژی و دینی هم منجی از اضطرار هم سازنده ی اضطرار است. تا مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به اضطرار استحاله نیابند، دین یا ایدئولوژی نمی تواند نقش واقعی ی خود را ایفا کند. ایجاد اضطرار اجتماعی تنها کار رژیمهای ستمگر و مستبد نیست؛ بلکه کسی یا گروهی که می خواهد نقش رهبر رهایی بخش را به عهده بگیرد، می کوشد که مسائل را حتی المقدور به اضطرار اجتماعی تبدیل کند و این اضطرار را تا می تواند پایدار نگه دارد. از همین لحاظ نیز هست که به درك منفی ی انقلاب بیشتر علاقمند است تا به درك مثبت انقلاب.

وقتی کسانی در جامعه و در مبارزه با حکومت مستبد، هر وسیله ای را قانونی دانستند و آن حکومت را دشمن مطلق نامیدند (*دادن نام فاشیست یا امپریالیست به دشمن، همان مطلق سازی ی دشمن است. در زبان دینی برای اینکه دشمن را مطلق کنند، او را اهریمن و طاغوت و شیطان و کافر و مشرك و مفسد فی الارض می خوانند*) در پی استحاله ی مسائل اجتماعی به اضطرار اجتماعی هستند و با ایجاد این جوّ روانی، مردم را تحریك می کنند تا در پی یافتن رهبری باشند که آنها را از اضطرار نجات دهد. بی جهت نیست که روی ضرورت رهبری اینقدر تکیه می کنند.

رهبری که پاسخگوی به اضطرار اجتماعیست، رهبر سیاسی نیست؛ بلکه رهبر رهایی بخش است. رهبر سیاسی می تواند فقط با مسائل اجتماعی روبرو گردد. با تبدیل روانی ی مسائل به اضطرار، مردم دیگر رهبران سیاسی را به کنار می زنند یا نادیده می گیرند و فقط رهبران رهایی بخش را می طلبند. منحرف ساختن انقلاب از اینجا شروع می شود که دشمن، مطلق نامیده می شود و احتیاج کاذب در مردم برای کشف یك رهبر منجی و رهایی بخش پیدا می گردد.

ایدئولوژی یا تئوری یا دین یا سازمانی مانند حزب یا حکومتی که ادّعا می کند، سعادت و منفعت و هدف و خیر افراد یك طبقه یا جامعه یا ملّت یا امّت را بهتر از خود آن افراد می شناسد و آنچه

این دین یا ایدئولوژی یا تئوری یا سازمان می خواهد اراده ی حقیقی ی زحمتکشان یا خلق یا ملّت یا مردم است. با همین ادّعا، نفی حاکمیّت و شرافت از مردم و طبقه ی کارگر و توده و ملّت می کند. به نام مبارزه برای توده و طبقه ی زحمتکش، حزبی ایدئولوژیك به وجود آوردن که سعادت و منفعت و خیر و هدف آنها را پیشا پیش تا ابد متعیّن کند و حقّ ملّت و طبقه را برای تعیین و شناخت سعادت خود بگیرد و آن را پایمال کند، علیه حقوق بشر و شرافت ملّت است.

احزاب و سازمانهای ایدئولوژیکی می توانند بزرگترین و خطرناکترین اهرمهای سلب حقوق بشر از طبقه ی زحمتکش باشند. حقوق بشر برای حمایت بشر از چنین خطری به وجود آمده است. همان ایدئولوژیها و سازمانهای عقیدتی که خیر خواهانه برای منافع زحمتکشان می جنگند، اهرمهایی هستند که حقّ حاکمیّت آنها را برای شناخت و تعیین و تغییر منافع و اهداف و ایده آلهای خود از آنها می گیرند. در حالیکه حقوق بشر، حقّ مقاومت انسان را در مقابل همه ی مراجع و قدرتهایی تضمین می کند که می کوشند شرافت و حاکمیّت او را از او سلب کنند.

منفعت و سعادت کارگر و زحمتکش را خود کارگر و زحمتکش خواهد شناخت و مشخّص خواهد کرد؛ نه یك سازمان نه یك ایدئولوژی نه یك تئوری ی علمی. به نام دلسوزی و حمایت و یاری و خیر خواهی برای طبقه ی کارگر و زحمتکش بیشتر و بهتر می توان شرافت آنها را از آنها ربود. کارگر و زحمتکش باید حقّ مقاومت و عصیان را در مقابل همین سازمانها و احزاب ایدئولوژیك نیز داشته باشد. بنابر این، انقلاب بر پایه ی شرافت و حاکمیّت انسان است که انقلاب بر پایه ی اجبار و اضطرار را بار آور و مثبت و انسانی می کند.

وقتی من به شرافت انسانی در دشمنم احترام نگزارم به شرافت انسانی در خودم و در همکار و همرزم نیز احترام نخواهم گزارد. کسی که می تواند شرافت انفکاك ناپذیر و گوهری ی انسان را در یك فرد نابود کند به شرافت همه ی انسانها تجاوز خواهد کرد. جبر، مفهومیست که با روان و اراده و حاکمیّت؛ یعنی همان شرافت انسان *(اساس حقوق بشر)* سر -و -کار دارد.

تعیین شدن و معلول بودن، هنوز اجبار و مجبور بودن نیست. هر معلولی مجبور نیست. معلول بودن سوای حسّ مجبور بودن است. قانون، رابطه ی علّت و معلول است؛ ولی وقتی من در معلول بودن، حسّ جبر و اکراه کردم، نفوذ و اعتبار قانون متزلزل می شود؛ زیرا در پس حسّ جبر، حاکمیّت و شرافت من قرار دارد که رابطه ی علّت با معلول را تغییر می دهد. بنابر این، انسان هیچگاه محکوم قانون انقلاب نمی شود؛ یعنی ذهنیّت او را قانونی به نام قانون خاصّ انقلاب متعیّن نمی کند؛ زیرا انسان، معلول خالص نیست که حرکاتش فقط واکنش محض باشند تا در حالت اضطرار به کلّی اختیار و شرافت خود را از دست بدهد.

ایمان به قانون انقلاب، سبب می شود که ما در انسان یا مردم مجبور و مضطر، ماشینی ببینیم که فاقد شرافت انسانی است و فقط طبق دیکته ی قانون خاصّ انقلاب رفتار می کند. برخی بر آنند که خشم و

نفرت در مقابل استبداد و ستم، انسان را به یك ماشین تقلیل می دهد که طبق قانون خاصیّ بدون اختیار رفتار می کند. این اندیشه موقعی امکان دارد که ما انقلاب را فقط در بُعد منفی اش دریابیم. تلقین این فکر به مردم که شما در خشم و نفرت، حقّ دارید به هر وسیله ای دست بزنید و از هر آلتی استفاده کنید و هر که را خواستید بکُشید و هر چه دلتان خواست خونریزی کنید، چون جزو قانون انقلابست، کاریست که بعضی به نام حقوق بشر می کنند و مردم را به نام انقلاب به خونریزی و عدم رعایت شرافت انسانها و توحّش و سفّاکی و بی رحمی و عدم تسامح تشویق می کنند و با این تحریکها، سبب وقایعی می شوند که به نام قانون خاصّ انقلاب در می آید. اینها هستند که حقّ انقلاب را از اجبار و اضطرار استنتاج می کنند و از اجبار، حقّ هر کاری را مشتق می کنند تا انقلاب فقط یك واکنش ضروری و ماشینی و اجباری و تاریخی و نا خودآگاه قلمداد شود؛ ولی بر عکس نظر آنانی که شرافت انسان را با ماشین سازی ی او و تقلیل حرکاتش به قانون خاصّ انقلاب از انسان می گیرند، حقّ مقاومت و قیام و انقلاب از یك امر مثبت، اشتقاق پیدا می کند. ما حقّ مقاومت و قیام و انقلاب داریم؛ زیرا این حقّ از حاکمیّت و شرافت ما مشتق می شود.

ما نمی خواهیم از اجبار و اضطرار رهایی یابیم تا گرفتار رهبران رهایی بخش اسلامی یا کمونیستی بشویم. ملّت ایران برای تامین سعادت و شرافت و حاکمیّت فرد – فردش، حقّ مقاومت و قیام و انقلاب دارد و اجبار و اضطرار تاریخی فقط حقّ او را به قیام و مقاومت و انقلاب، گام به گام در آگاهبود او تشدید می کند و به آن سمت و سو می دهد. این حقّ، جزو حقوق اساسی بشریست؛ یعنی از شرافت انفکاك ناپذیر او مشتق می شود.

حقّ مقاومت،حقّ دائمی انسان است. من به نام فرد، الزامی ندارم در مقابل ستم، صبر کنم تا ملّتم یا جامعه ام یا طبقه ام انقلاب کند؛ بلکه خودم به تنهایی، حقّ مقاومت و قیام را در مقابل همه ی مراجع قدرت دارم. حزب یا اتحادیه ی من به نام همدردی با من و منافع من، حقّ ندارد این حقّ را از من بگیرد. وقتی هر کسی در جامعه، خود آگاهبود نیرومند از شرافت و حاکمیّت خود داشت و آگاه باشد که حقّ مقاومت علیه همه ی قدرتهای اجتماعی *(چه ایدئولوژیها چه عقاید چه سازمانها از هر فرمش)* از همین شرافت مشتق می شود، حقوق بشر دیگر به حامیانی که علیه همین حقوق بشر هستند، نیاز نخواهد داشت.

ذ)– آزادی و قدرتخواهی

از دیدگاه « جمالی »، احزاب و عقاید و سازمانها نبایستی از فداکاری ی اعضا و پیروان خود، به نام حقّانیّت رفتارها و کردارهای خود و صحّت محتویّات عقیدتی ی خود استفاده ببرند. اگر همه ی افراد هر حزب و مؤمنین به هر دینی، خود را برای عقیده ی خود فدا کنند، ذرّه ای از دیدگاههای آن دین یا حزب را ثابت یا بر حقّ نمی کنند. هیچ حزبی یا عقیده ای یا دینی نبایستی برای استقرار و پیروزی ی

خود، کُشتن دیگران را مجاز کند. فدا کردن خود، مقدّمه ای است برای حقّانیّت بخشیدن به کُشتن و شکنجه دادن دیگران. حریم انسان، برتر از عقیده و حقیقتش هست.

« جمالی » برای شکل گیری ی سیاست بر شالوده ی فرهنگ ایرانی تاکید می کند که وقتی از یك فرهنگ، شیوه ها و راههای سیاسی ی گوناگون می جوشند، آن فرهنگ، آن سیاستهای گوناگون را به هم می پیوندد؛ ولی وارد کردن یك شیوه ی سیاسی که در آن فرهنگ، ریشه ندارد، از راههای سیاسی که از آن فرهنگ روییده، بیگانه می ماند.

احزاب و قوای سیاسی باید در فرهنگ یك جامعه، ریشه داشته باشند تا به رغم کثرت و تضاد، زمینه ی همبستگی و تفاهم داشته باشند. وقتی تفکّر سیاسی از زمینه ی خود فرهنگ بروید و ببالد؛ یعنی احزاب و جنبشهای سیاسی بر تفکّراتی بنا شوند که از فرهنگ مردم ریشه گرفته اند، آشتی دادن احزاب و جنبشهای سیاسی با هم ممکن می شود. بنابر این، سه چیز، هر حکومتی را نابود می کند : ١- بیداد ٢ – برتری دادن خوارمایگان بر هنرمندان ٣- زر اندوزی ی حکومتگران.

فریب دادن، زمانی ممکن است که فکر هنوز در روان فرد و ملّت، ریشه ندوانیده است. تا مفاهیم و آرمانهای دمکراسی در روان ملّت، ریشه نکرده اند و از ریشه های فرهنگی ی خود ملّت نروئیده باشند، می توانند به آسانی بازیچه ی مشتبه سازان دینی و سیاسی و ایدئولوژیکی بشوند. جایی که روند رویدادها از ما واکنش شتاب آمیز می خواهند و ما را به هیجان و وحشت، دچار می کنند، تن به شتاب ندادن و خود را از هیجان زدگی یا وحشت، دور داشتن و به رغم آنها در بُن خود، آرام و شاد بودن، درنگ است. درنگ ، یکی از نشانه های فرهنگ سیاسی ی ایرانیست که باید راه خود را به سیاست و اجتماع و دین و تفکّر باز کند.

دمکراسی، جز گسترش درنگ در بحثها و تصمیمات سیاسی میان احزاب نمی باشد. درنگ کردن؛ یعنی فاصله گرفتن از هر پدیده و رویدادیست که نمی خواهد با ما فاصله داشته باشد؛ بلکه می خواهد ما را تابع خود کند. می خواهد از ما وجودی سازد که فقط واکنش نشان بدهیم؛ امّا هیچگاه خود، سرچشمه ی عمل نباشیم و ابتکاری از خود نداشته باشیم. ما در *«پُرسمانِ درنگ »*، به هر پدیده ای و رویدادی با دید تاریخی (زمانی) می نگریم؛ ولو آنکه رویدادها و پدیده ها در برابر ما و پیش روی ما باشند. به همین دلیل نیز زمان در فرهنگ ایرانی، نامش، *« درنگ – خدا »* است.

ر)- بازتاب مهرورزی در سیاست (= رامیاری)

مهر در تفکّر ایرانی از غنا و گشوده فکری و اصالت وجود انسان، سرچشمه می گیرد و چهره های گوناگونی دارد که از جمله ی آنها : ١ – بازی ٢ – خطرجویی و آزمایشگری ٣ – مهرورزی می باشند. بر

پایه ی برهانهای « جمالی »، جُستن در فرهنگ ایرانی، بیان غنای گوهر انسان است. گوهر انسان، جُستن بزرگی و سزاواری ی خویش است.

در رامیاری، هر سیاستمداری باید بزرگی جویی و نگاهبانی از زندگی را با هم ترکیب کند. بدین معنا که در اجتماع انسانی، هر کس باید و می تواند بزرگی بجوید به شرط آنکه انسان دیگر را در جُست – و – جو نیازارد. آزار، کاربُرد خشونت و آسیب و شکنجه و عذاب و وحشت انگیزی برای کسب قدرتست که از حسادت و وابستگیهای دینی و عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی ریشه می گیرد. بنابر این، تفکّر سیاسی و اجتماعی باید رقابت بدون حسادت در اجتماع و بویژه در عرصه ی سیاست باشد تا مبارزه ی سیاسی، حقّانیّت پیدا کند؛ زیرا شالوده ی تمام مبارزات سیاسی در نظام دمکراسی این است که برای رسیدن به بزرگی و سزاواری ی خود نبایستی کسی را آزار داد یا خون کسی را ریخت یا علیه کسی یا گروهی یا سازمانی توطئه چید و به بند و بستهای ضدّ انسانی چنگ انداخت و در فکر نابود کردن رقیبان افتاد.

رقابت و مسابقه برای کسب بزرگی جویی اجتماعی و سیاسی، یك ویژگی ی روانی ی بشر است؛ زیرا هر انسانی بزرگی خواه است. به همین دلیل، پیکارهای سیاسی باید بر غنای وجودی و روحیه ی بازی در انسان، استوار باشد و گر نه پیکارها و مسابقه های سیاسی به خونریزی و نابودی و کُشتار و حذف و سرکوب مخالفان و دگر اندیشان ختم می شود.

در بازی، هر کس، امید آن را دارد که یك بار ببرد و هیچکس راه او را به بُردن نمی بندد. جهان سیاست، میدان به کار بستن خرد مهرورز و خرد اندیشنده [= عقل فرهیخته] است. معیار حکومت در گیتی، خرد آفریننده و بهشت ساز است. در فرهنگ ایرانی، خردی که می تواند در گیتی، بهشت بسازد، به حکومت کردن و سیاسترانی نیز حقّانیّت دارد؛ زیرا خرد مهرورز، کلید همه ی بندهایی است که دردزا هستند و آزارنده ی زندگی. خرد مهرورز انسانی باید در سیاست و حکومت، امکان فعالیّت بیابد تا کلید رفع دردهای اجتماعی گردد .

« جمالی » در نگرش گسترده به ژرفای مهر، پی برده است که مهر، جُستنی و زایشی و تراوشیست. در مهر، فریب و دروغ نیست؛ بلکه از اعتماد و یقین و اطمینان، سرشار است. برای نگاهداری ی مهر و پروریدن مهر باید از وحدت عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی فرا گذشت. عقیده و دین و ایدئولوژی را باید برای پایداری ی مهر، قربانی کرد؛ زیرا مهر با مفهوم نگاهبانی، پیوند تنگاتنگ دارد.

نگهبانی در فرهنگ ایرانی همان مفاهیم سیاست و حاکمیّت هستند. سرچشمه و اصل حاکمیّت و سیاست در باور مردم ایران از مهری، ریشه می گیرد که فراسوی عقاید متّضاد به وجود می آید؛ زیرا هر گونه اختلاف عقیدتی به گسستن مهر می انجامد. باید در تشکیل هر گونه اجتماع و سازمان و حزب و نهادی بر موانع عقیدتی، پیروز شد و نگذاشت که وحدتهای عقیدتی و دینی، انسانها را از پیوندهای اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی بازدارند.

در مفهوم مهر، انسان به خودی ی خود، سرچشمه ی خودزای مهر است. گسترش سراسر وجود خود، بیانگر مهرورزی است. مهر، نیروی همبستگی آفرین دو ضدّ است که آنها را به هم می بندد تا گردونه ی آفرینش را به جنبش در آورد. اندیشیدن همپای با خرد، چیزی جز پیوند دادن مفاهیم و تجربیّات متّضاد نیست. اندیشیدن بر شالوده ی خرد با مهرورزی همپا است.

در فرهنگ ایرانی، پیروزی ی قدرت، هیچگاه اصل نیست؛ بلکه ایجاد امکان مهرورزی با دشمن، اصل است؛ یعنی طوری با دیگری بجنگ که بتوانی در پایان جنگ با او دوست شوی. خرد در فرهنگ ایرانی، در معنای عقل چیره گر غربی نیست. ما باید تفاوت بُنمایه های خرد ایرانی را با عقل در فرهنگهای باختر زمینیان، تشخیص و تمیز بدهیم و بکوشیم که تمام علوم فرهنگی ی خود را از نو، عبارت بندی و بررسی کنیم.

هدف خرد ایرانی هیچگاه غلبه کردن بر گیتی یا بر زندگی یا بر انسانها نیست. نقش خرد در حکومت، هدفش، گشودن گوهر انسانها است؛ نه فریفتن و چیره شدن بر آنها. خرد سیاسی، خردیست که امکان اوج شکوفایی خرد مهرورز را در اجتماع تأمین می کند. با سخن نرم می توان بر ستیزه خواهی و جدایی، پیروز شد. با مهر و سخن مهر آمیز و پر جاذبه است که می توان بر ملّت، بدون کاربرد زور و خشونت، شهریاری کرد.

در همین گستره است که « جمالی » می گوید جوانمرد، پهلوان بزرگواری است که به دلیل غنای وجودی از خود لبریز می شود. او جایی که می تواند ببرد، می بازد تا دیگران را شاد کند. جوانمرد، پیروزی را اصل زندگی نمی داند؛ بلکه در شادی بخشیدن به دیگری است که شاد می شود. اصل جوانمردی، یک اصل کلّی ی اجتماعی است که می تواند در سراسر رفتار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی گسترش یابد. حکومتی جوانمردانه است که سیاستمدارانش نگذارند که هیچ گروهی و قومی و حزبی، مقصدش، برتری جویی و چیرگی ی رأی و حقیقت خود بر دیگران باشد یا به عبارت دیگر، زندگی ی اجتماعی از حقیقت و قدرتمندی ی حقیقت، ارزشی برتر داشته باشد که بازتاب آن در قدرت سیاسی به این می انجامد که تسامح مثبت با دارندگان عقاید دیگرگونه باید به پیوندی گسترده با آنها بیانجامد.

فرهنگ ایرانی از مغزه های بسیار فراخ –اندیشیده ریشه می گیرد و هر کس را به این سو فرا می خواند که به هر چیزی که سوای تو و حتّا علیه توست، مهر بورز تا آفریننده بشوی. تو و ضدّت با هم در پیوند و آمیزش می توانید با هم بیافرینید. فرهنگ ایرانی نمی گوید که دشمنت را دوست بدار، زیرا خدا، فرمان می دهد؛ بلکه می گوید تو در مهرورزی به ضدّت، آفریننده می شوی. تو و ضدّت با هم می توانید بیافرینید. پیدایش تو و دیگری در مهرتان به همدیگر امکان پذیر می شود. مهرورزی، چیزی علیه دوست داشتن زندگی ی خود نیست؛ بلکه مهر، همسرایی خود دوستی و دیگر دوستی است. خود را نمی

توان بدون دیگری دوست داشت و دیگری را نمی توان بی خود، دوست داشت. خود دوستی، یك رویه از مهر است که وقتی علیه درك جان در کلّیتش برخاست از اصالت می افتد.

مهر، میان همه ی پدیده ها، همبستگی می آفریند. همه ی پدیده ها را با هم زیبا می کند. مهر به یك فرد و نفرت به سایرین یك چیز را بی نهایت زیبا و سایر چیزها را بی نهایت زشت می کند. در حالیکه مهرورزی، بیانگر زیبایی همه در همبستگیشان می باشد.

با توجّه به گفتارهای فوق، « جمالی » استدلال می کند که آرمان مردم از حکومت در اثر اعتقادشان به قداست زندگی (جان)، *« فرمانروایی جمشیدی »* است که بر شالوده ی خرد مهرورز انسانی باید دردها را از جان و زندگی ی انسانی در گیتی بزداید و زندگی را در گیتی بپرورد. مهر به خودی ی خود، یك نیروی فرهنگی ی زاینده است و از گوهر هر کسی، برغم دینش و اعتقادش و بستگیهای قومی و ملّی و طبقاتیش می جوشد و چون فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی قرار می گیرد، مردم را نیز فراسوی عقیده و بستگیهای طبقاتی و قومی و حزبی و فرقه ای به هم می پیونداند. مهریست که همه را بدون تبعیض دوست می دارد. این بزرگترین ویژگی ی فرهنگ سیاسی ی ایران است. مهرورزی، گسترش و ریزش گوهر خود در دیگران می باشد. مهرورزی، دیگران را به خود، پیوند می دهد؛ زیرا، سراسر وجود انسان مهرورز در روان دیگری، ریخته و پخش می شود.

مهر ورزیدن در پروردن، نمودار می شود. انسانی که گیتی را می پرورد، مادر گیتی می شود. مادر گیتی شدن، کاریست خدائی. با پروردن یك قطعه زمین، انسان، خداوند آن زمین می شود؛ زیرا به آن زمین، مهر می ورزد و آن را می پرورد. خداوند زمینی شدن *(خداوند باغ شدن یا کدخدا شدن)* بیان مالکیّت و تصرّف و قدرتورزی نیست؛ بلکه بیان مهر ورزیدن به آن چیز است. شاهان با لیاقت و دارنده ی فرّ در تاریخ ایران، خود را *« خدای ایران »* می خواندند تا نشان بدهند که ایرانزمین را می پرورند و به آن مهر می ورزند. به همین سبب، حاکمیّت در ایران باید بر سراندیشه ی مهر به زندگی و قداست جان و زندگی، استوار باشد و گر نه قدرتمندان حقّ به حاکمیّت ندارند .

مردم ایران، خواهان آنند که در مسائل سیاسی و حکومتی و اجتماعی و اقتصادی باید مهر بر داد، پیشی بگیرد؛ به این معنا که مهر است که باید به روشهای سیاسی و کارکردی ی سیاستمداران، راستا و سو بدهد. از راه داد ورزی (نظم و قانون) بدون مهر، همه چیز از هم پاره و جدا می شود. داد ورزی ی خالص نمی تواند شیرازه ی اجتماع و همبستگی ی انسانها و پایداری ی حکومتها را تضمین کند. به همین دلیل، سه گونه پیوندهای مقدّس وجود دارند که در حکومت و سیاستمداران (آنکه فرّ دارد) باید تبلور بیابند :

هر انسانی با انسانهای دیگر باید ۱– پیوند پرورشی و نگهبانی داشته باشد ۲– پیوند حقوقی که بر پایه ی قانون است ۳– پیوندی بر شالوده ی مهرورزی.

۳۰)- از آغازگاه فلسفیدنِ انگیزشی تا آینده ی تفکّر در ایران

بحث در باره ی شیوه ی اندیشیدن ایرانی را نمی توان در یك مقاله یا کتاب گنجانید؛ زیرا گستردگی ی فرهنگ ایرانی آنقدر متنوّع و لایه - لایه است که هر گوشه ای از آن می تواند موضوع هزاران رساله ی پژوهشی و دستگاههای فلسفی به شمار آید. من کوشیده ام که در این فصل بر شالوده ی تفکّرات « جمالی »، دریچه ای به سوی روش اندیشیدن ایرانی بگشایم.

شیوه ی اندیشیدن ایرانی، هزاره ها پیدایشی بوده است. تفکّر پیدایشی، پیامد اصل قداست جان و زندگی می باشد. جهان ایرانی از جنبش و تنش درونی ی نیروهای موجود در یك تخمه، پیدایش می یابد. آفریننده که تخمه باشد از آفرینندگانش جدا نیست. آفریده، همانند آفریننده، آزاد و رها است؛ زیرا آزادی، ریشه ی مادری دارد و پیدایشی است. پیامد چنین شیوه ی تفکّر آنست که حقیقت و معرفت و نظام و حقوق، یکراست و بی میانجی از گوهر خود انسانها سرچشمه می گیرد.

کار اساسی ی پژوهش در زمینه ی فرهنگ ایرانی باید بیرون آوردن مفهوم راستی در همه ی پیامدهای پیدایشی اش باشد و کار کلیدی ی اندیشه ورزی نیز به کار بستن اصل جوانمردی (راستی) در دامنه ی قدرت (سیاست) و دامنه ی حقوق و قانونگذاری و دامنه ی اقتصاد و به طور کلّی در همه ی دامنه ها باشد.

در همین زمینه، « جمالی » استدلال می کند که انسان از روشنی ی وضع و شرایط و مناسبات موجود به تاریکی ی امید، به تاریکی ی خیال، به تاریکی ی آینده، به جُست -و -جو فرو می رود و با این جُست -و -جو، جُست -و -جوی دیگری آغاز می شود. انسان، همزمان با آن از روشنی ی وضع موجودش به سوی تاریکی ی بن و مایه اش می رود تا بتواند دو سوی متّضاد خود را آزاد کند.

آزادی برای هر فردی، جُست -و -جو در تاریکی ی امید و خیال و آینده اش می باشد. در این جاست که در می یابد جُست -و -جو در تاریکی ی مایه و بُن، پیوند ضروری با جُست -و -جو در تاریکی ی امید و خیال و آینده اش دارد. آنچه را در تاریکی ی امید و آینده خیالش می جوید، می تواند با نیروهایی که در مایه و بُن می جوید بر آورده کند؛ زیرا هم نیروهای نهفته در او هم امکانات تازه ی او در همین شئی شدگی و سنگشدگی و ثابت شدگی و بالاخره روشن شدگی ی کنونی اش، تاریك و مسخ و فراموش شده اند. قوایی که اجتماع و حکومت و دین و ایدئولوژی و مناسبات اقتصادی و حقوقی و آموزشی و پرورشی به طور رسمی به او داده اند یا برای او قائل شده اند از عهده ی بر آوردن امیدها و آنچه می جوید، بر نمی آیند؛ بلکه آنها را در آگاهبود او فرو کوبیده و مسخ ساخته و زشت و ننگین و محقّر قلمداد کرده اند و در این وضع است که رفتن به تاریکی ی مایه و بُن، کشف

خویشزایی آگاهبود خود به نام سرچشمه ی نیروهایی می باشد که انسان می تواند با آنها امیدها و آرزوها و امکانات آینده ی خود را برآورده کند.

« جمالی » تاکید می کند که اسطوره (=بُنداد) ها، دُرُست با بُنِ جان و مایه ی خودزای انسان، سر –و –کار دارند؛ نه با بُنِ تاریخی. انسان جوینده در کند –و –کاو گذشته ی تاریخی نمی خواهد آن گذشته ی خاصّ تاریخی را تکرار کند؛ بلکه می خواهد با آگاه شدن از ریشه های شکل دهنده ی آن برهه ی تاریخی، بُن و مایه ی خود را بر انگیزد تا خودش و جامعه از نو، خودزا و خود آفرین بشوند. مایه ای که در هر اقدام اجتماعی، در هر نهضت، نمودار شده و چهره ی تاریخی به خود گرفته است، سراسر بُن و مایه ی انسان نیست.

با بررسی و مطالعه ی هر برهه ی تاریخی یا زندگینامه ی هر فرد یا تاریخ هر جنبش سازمانی، حزبی، گروهی باید به کنکاش در بُن و مایه ای پرداخت که در زیر ظاهر رفتارهای آنها نهفته است. جُستن و انگیخته شدن از ریشه های ژرف فرهنگ خود، سوای تقلید کردن اعمال و روشها و افکار و سخنان نیاکان است. آنچه که هر فرد یا نسل یا گروه، آفریده اند و گفته اند و نوشته اند و فهمیده اند و کرده اند، نباید زندگانی و آگاهبود ما را متعیّن کنند یا سرمشق و برنامه ی زندگی ی ما باشند.

بُن و مایه، در جان هست، در نسل کنونی هست. مقصود، مایه دار بودن و خویشزایی نسل حاضر هست؛ نه آنکه بُن و مایه را در خارج از خود، در یك گذشته ی تاریخی، یا در یك فرد تاریخی، ورای خود قرار دهیم و خود را از خویشزایی آگاهبودمان محروم کنیم. درك روند خویشزایی آگاهبود در آن دوره ی تاریخی ی خاصّ، در آن فرد خاصّ و ممتاز تاریخی، در آن نهضت خاصّ تاریخی، سوای معیار قرار دادن افکار و اعمال و اتفاقات و گفتارهای آن فرد یا افراد در آن دوره می باشد. درك و تجربه و یادآوری ی روند خویشزایی آگاهبود هر فرد در تاریخ، سوای معیار و مرجع قرار دادن گفته ها و کرده ها و اندیشه های اوست.

در درك روند خویشزایی آگاهبود هر فرد، ما خود را با افکار و اعمال و گفتارهای او به نام تنها مرجع و معیار معتبر، متعیّن نمی کنیم. خود را تابع و محکوم یا مقلّد افکار و اعمال و گفتارهای او نمی کنیم؛ بلکه دُرُست برعکس، متوجّه ی خویشزایی آگاهبودمان از مایه و بُن خود می شویم و در او فقط تجربه ی جُست –و –جوی بُن خود را به یاد می آوریم.

رسالت هر کس و هر دوره ای و هر جامعه ای در تاریخ، جُست –و –جوی ی خویشزایی آگاهبود از مایه و بُن خودش هست. بنابر این فرو رفتن به بُن خود از راه تجربه های تاریخی ی جامعه ی خود، آزاد کردن نسل حاضر از قدرت متعیّن سازنده ی آگاهبود فردی به دست تاریخ و سنّت و اعتقادات گذشتگان است.

بُن و مایه ی ما در زیر لایه های تاریخی و اجتماعی و سیاسی و دینی و ایدئولوژیك، پوشیده و تاریك و مسخ، ساخته شده اند و نمی گذارند با جُستنِ مایه ی خویشزای خود، آینده و امید و امکانات

تازه ی خود را بجوییم. ما باید متوجّه ی قدرت پوشنده و تاریك و مسخ سازنده ی اتّفاقات و شرایط و اعمال و افکار و گفتمانهای هر برهه ی تاریخی باشیم. آنچه انسان در بُن می جوید، مایه ای است که می تواند بدان امید داشته باشد. جُستن بُن، جستن آفرینندگی ی خود است.

داستان آفرینش، داستان آفرینندگی ی خود است. داستان آفرینش، روش آفرینندگی ی یك ملّت است. همانسان که در گذشته، آفریده است در آینده هم می تواند بیافریند. هر جامعه ای در «*داستان آفرینش*» با نیروی آفرینندگی اش آشنا می شود که در خودش، در زیر تاریکیهای سنّت و تاریخش نهفته است. به یاد مایه بودن باعث می شود که خودش به تفکّر دوباره انگیخته شود. هر انسانی از راه داستان آفرینش، علیه همه ی سُنَن و تاریخش به آفریدن آینده، همّت می گمارد.

ما به یاری گسستن بینشمندانه از ذهنیّت سربسته و مبهم خود است که می توانیم از توانمندیهای آفرینش خود گوهریکمان، شناختهای خردورزانه به دست بیاوریم تا قادر شویم از این راه، آگاهبود ملّی را آگاهانه از راه سنجه های پُر مایه ی «*پسند و ناپسند*»، پی بریزیم. در روند انتقادی – تحلیلی ی ذهنیّت پسزایشی است که می توانیم مرزهای آگاهبود خویشزاییده را با ذهنیّت تحمیلی – تلقینی، آشکار کنیم تا بکوشیم کم کم از آن، سنجشگرانه فاصله بگیریم. آگاهبود خویشزاییده، همانا «*خود باشی*» است که به نام گوهر فردی باید زاییده و پرورده شود.

خود انسان، زمانی به آگاهبود او راه می یابد که انسان، پیشداوریهایی را که به مغز، تحمیل و تلقین شده اند به سنجشگاه عقل فرهیخته، فراخواند. در سنجشگاه عقل است که انسان، ذهنیّت تحمیلی – تلقینی را باز می شناسد و می تواند آن را بینشمندانه بازکاود. ولی این کار تنها زمانی امکانپذیر است که انسان، هم پرسشگر باشد هم پاسخگر و پاسخ پرسشهایش را به دامنه ی ذهنیّت تحمیلی – تلقینی، محدود نکند و خرسند نباشد از اینکه ذهنیّت تحمیلی – تلقینی برای تمام پرسشهایش، پاسخهای درخور یا منطقی و مجاب کننده دارد. تك – تك ما باید در روند پرسشگری از خود، به پاسخهایی برسیم که خود در حال زایش در باره ی آنها می اندیشد و بکوشیم که پیامد تفکّراتمان را در قالب واژگان و مفاهیم خویشاندیشیده، بازگوییم و بنویسیم.

فرد دارای آگاهبود خویشزاینده، باشنده ایست که توان برپایی همپرسگی *(= دیالوگ)* را در روان و زبان خود با دگر اندیشان، پرورده است. چنین انسانی می تواند پهلوان گشوده فکر و دلیر در گفتن گفتارهای خویشاندیشیده باشد و برای باروری و انگیختگی ی نوآزمایانه ی تجربه های خود و دیگران، آماده و شادمان رفتار کند. چنین باشنده ای قادر است از گام زدن در هفتخانهای هستی، گوهر خود را راستمنشانه پدیدار کند و در گشت – و – گذار جستجوگرانه اش از هر عقیده و دین و ایدئولوژی و فلسفه ی آلتی فراگذرد تا آگاهبودی زاینده و انگیختنی داشته باشد و در بند هیچ عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی باز نماند.

آگاهبود خویشزاییده به طور کامل و مطلق از ذهنیّت تحمیلی – تلقینی، جدا و بریده نخواهد شد. می توان گفت که بدون ذهنیّت تحمیلی – تلقینی، شکل گیری ی خویشباشی امکانپذیر نخواهد شد؛ زیرا از راه سنجشگری ی گام به گام ذهنیّت تحمیلی – تلقینی است که خود گوهریك پدیدار می شود. انسان خویشاندیش در فرا خواندن ذهنیّت تحمیلی – تلقینی برای گذر از باریکراه دشوار و سختگیر دادگاه عقل فرهیخته به پروراندن آگاهبود گزینشگرانه ای می کوشد که برای نسل پس از خود، گاه به سنّت سنگواره ای و ناپویا وا گردانده می شود. به همین دلیل، روند باز اندیشی ی نو – به – نو ذهنیّت خویش، ضرورت ناگزیر خویشزایی آگاهبود فردی است. در روند اندیشیدن در باره ی شالوده های ذهنیّت خود است که انسان می تواند «همگام هنگام» باشد و در بازگشت به سوی محتویّات ذهنیّت تحمیلی – تلقینی و نیز ژرفکاوی و ژرفنگری به ساختار آن است که انسان می تواند به نقصها و برتریهای آن، لحظه به لحظه پی ببرد و ریشه ی لغزشها و کوبینیها و کوباوریهای خویش را در خودآگاهبود، تشخیص و تمییز بدهد.

انسان به سبب آنکه ناچار است پی در پی در باره ی رویدادها و پیشامدهای جهان و دگرگشتهای فکری – روانی، زور آزمایی فکری – کرداری کند، خطر آن هست که به مغاك نا خویشباشی یا به بیان دیگر، بی خویشتنی فروغلتد. به همین دلیل، باز اندیشی، مشعلی است که نه تنها آتش آن نبایستی خاموش شود؛ بلکه باید آن را نسل به نسل، انتقال داد.

باز اندیشی و باز آزمایی تجربه ها و اندیشه های پیشینیان باید از بُنپارهای پرورنده ی آموزش و پرورش کودکانمان به شمار آید. ویژگی ی ساختمایه ای باز اندیشی، همانا جنبش سنجشگرانه ی خرد آدمی است در صف آرایی با میراث فرهنگی – تاریخی ی گذشتگان و نسلهای پیش از اکنون که باز تابنده ی ذهنیّت تاریخی و فرهنگی و اجتماعی ی دوران خود بوده اند.

هر پهلوان خودباشنده، نو – به – نو به سوی ته نشستهای فرهنگی در ذهنیّت تحمیلی – تلقینی بازخواهد گشت تا آزموده ی پیشینیان را از نو در عمل بیازماید و تجربه های گمشده در بستر تاریخ فرهنگی ی مکّ خود را در واقعیّت دوران خود، باز آفریند. خود باشنده با رو آوردن به سوی ذهنیّت تحمیلی – تلقینی و انگیخته شدن از آن است که خود «گوهریك» را در گذر از راهها و بیراهه ها و درهمراهه ها می آفریند تا ارزش زیستن در هر آن گریز پا را ارج بگزارد و از جُست – و – جوی زندگی، دلشاد و خوشهنگام بزیید.

«جمالی» استدلال می کند، سنجشگری، موقعی اصیل است که هر متفکّر و پژوهنده ای، افکار مختلف را در حالت تصادم به همدیگر نشان بدهد تا به این ترتیب، ویژگی ی انگیزنندگی ی تفکّر را پیدا کنند. انتقاد باید تفکّر دیگران را آفریننده کند. برای انتقاد از هر فکری معمولا تحصیل کردگان و نخبگان ما، بویژه آنانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، فکری دیگر را معیار قرار می دهند و فکری را که می خواهند انتقاد کنند با فکر معیار می سنجند. ولی چنین کاری، انتقاد

نیست؛ بلکه تعیین انحرافات یك فکر از فکریست که ما معیار خود ساخته ایم. البته اگر فکر معیاری را حقیقت بگیریم، انتقاد از فکر دیگر برای آنست که نشان بدهیم چقدر فکر دیگری باطل یا دروغ یا موهوم و افسانه است. انتقاد، هیچ کدام از افکاری را که با هم می سنجد، معیار فکر دیگر نمی گیرد؛ بلکه آن دو را به تصادم با هم وادار می کند تا در برخورد آن دو فکر به کردار اضداد، برق انگیزنده به تفکّر بزنند. انتقاد اصیل، انگیزنده کردن افکار در حالت متصادم سازنده ی آنهاست.

ما، امروزه به واقعیّت بیش از امکان، ارزش می دهیم. امکان، واقعیّت را نمی زاید؛ بلکه میان امکان تا واقعیّت، فاصله ی زیادی هست. امکانات ما، دیگر، تخمه هایی نیستند که در خود، نیروی افشاننده و افزاینده داشته باشند؛ بلکه باید آنها را با زور نیروی خارجی و بیگانه به واقعیّت کشانید و اینکه یك امکان تا چه حد واقعیّت پذیر می باشد، جای تردید است. رابطه ای که ما میان واقعیّت و امکان، حسّ می کنیم، رابطه ای نیست که دریافته شده است و چه بسا با تغییر رابطه (میان امکان و واقعیّت) امکان از واقعیّت برتر شود. در هر انقلاب سیاسی و اجتماعی و فلسفی و اخلاقی، تغییر ارزش امکان در برابر واقعیّت و برتری یافتن ارزش امکان بر واقعیّت، نقش کلیدی را ایفا می کند. وقتی واقعیّت بیش از امکان، ارزش یافت، آنگاه است که دیگر هیچکس به فکر انقلاب و تغییرات کلّی نمی افتد.

در یك شعر یا اسطوره (=بُنداد) یا رویا، امکانات فکری هستند که می توانند با اندکی دلیری و ایستادگی و همّت و ظرافت طبع، واقعیّت بیابند. بسیاری امکانات به مامایی نیاز دارند تا کودك واقعیّت، افکنده و سقط نشود. امکانات فکری در ادبیات و تاریخ و هنر و شعر و فرهنگ ما هنوز نیز زنده و به جایند و همچنان به ما امید می بخشند. ما هستیم که باید ماما بشویم و واقعیّتی را بزایانیم که در آن پروریده شده است. امکان، پا برجا می ماند و بقا دارد؛ آنهم به رغم واقعیّتها که می گذرند و به تاریخ می پیوندند. واقعیّت پیروزمند و قدرتمند، جا را از سر برای امکان، برای اسطوره (=بُنداد) و رویا و آرمان، باز می کند. شعر و رویا و اسطوره (=بُنداد) و آرمان می ماند؛ ولی واقعیّتها برغم قدرتشان ناپایدارند و از یاد رفتنی.

اسطوره (=بُنداد) ها و اشعار و رویاها هستند که در تلاشند تا واقعیّت را از خود بزایند؛ ولو آنکه با دست قدرتهای تاریخی، افکنده و به دور انداخته شوند. قدرتمندان، حکایت می کنند که اسطوره (=بُنداد) ها و آرمانها و رویاها، همه مرده اند و به خاك سپرده شده اند. آنها با این ادعاهای به اصطلاح علمی، امکانات تخمه ای را از واقعیّت شدن، بازمی دارند. ولیکن وارونه ی پنداشت آنها، امکانات فکری ی فرهنگ ایرانی از دست نرفته اند؛ بلکه هزاره هاست از واقعیّت یابی باز داشته شده اند. امکانات فکری، در پیش ما زنده اند.

پرستیدن واقعیّت عینی، پرستیدن قدرت است. تاریخ، تاریخ کنش و واکنش قدرتهاست. به همین سبب است که واقعیّت مقتدر است؛ ولی منفور نیز می باشد. تسلیم شدن در برابر واقعیّت عینی، در نهان

طغیان در برابر قدرتیست که می خواهد امکان را از ما بگیرد. از اینجاست که اسطوره (=بُنداد)، برتری ی خود را بر تاریخ نگاه می دارد.

تاریخ برای قدرتخواه و واقعیّت پرست، اهمیّت فوق العاده دارد. نزد او، اسطوره (=بُنداد) فقط افسانه و خیالپردازی و پدیده ای غیر علمیست. برای او، اخلاق وآرمان و رویا و ارزشها، فقط افسانه و دروغ هستند؛ زیرا چنین ایده آلهایی شکست می خورند. به همین دلیل به زعم آنها، امکان باید تابع واقعیّت عینی باشد. آنها مدّعیند که قدرت، حقیقت دارد؛ زیرا واقعیّت می شود و آن چیزی که واقعیّت می یابد، قدرت نیز دارد.

از حقیقتی که در تصادفات یکباره ی تاریخی می یابیم، حقیقتی را بیرون آوردن که دوام تاریخی ی پدیده ای را تأمین کند، مسئله ی بسیار پیچیده ای است. فلسفه ی تاریخ را از وقایع تاریخی بیرون آوردن، کار پیچیده و بغرنجی است. در بطن تصاویر اسطوره ها (=بُندادها)، مسئله ی دوام به رغم تصادف گذرنده، مطرح می باشد که با تجربیّات مستقیم انسانها و اجتماعات پیوند دارد.

آگاهبود اسطوره (=بُنداد) ای در اجتماعات زودتر پیدایش یافت تا آگاهبود تاریخی. ولی با پیدایش تاریخ و آگاهبود تاریخی و روش تجربه ی علمی، نه تنها شیوه ی تجربه ی اسطوره (=بُنداد) ای انسانها و اجتماع، بی ارزش نشد؛ بلکه ریشه ژرفش در گوهر انسان پایدار ماند و کنده شدنی هم نیست. هر چند که تاریخ و علم در کندن تجربیّاتی که اسطوره (=بُنداد) آفرین بودند از هیچ کوششی کوتاهی نکرده اند. تا زمانی که انسان این شیوه ی تجربی را دارد، هم اسطوره (=بُنداد) خواهد آفرید هم از اسطوره (=بُنداد) هایی که آفریده شده اند، راه به شناخت خود خواهد یافت. اسطوره (=بُنداد)، روی آوری به تجربیّات دوام بخش در کلّ تجربیّات گذرا می باشد. در حالیکه در تاریخ، به فردیّت واقعه روی آورده می شود؛ یعنی چیزی که یك واقعه را در میان سایر واقعیّات، استثنائی می کند.

در زمینه ی کاربرد علم تاریخ و مسئله ی اسطوره (=بُنداد) ها می توان گفت که علم تاریخ در صدد آنست که نشان دهد استثنائی بودن واقعه، فقط نمود و ظاهر است. علم تاریخ علیه شیوه ی تجربی ی انسان است. علم تاریخ بر این اندیشه استوار است که وقایع، منفرد و استثنائی نیستند؛ بلکه به گونه ای تکراری هستند یا آنکه مقایسه پذیر و قانونمند هستند. آنچه در دید نخست، استثنا است در دید ژرف تر، تابع قواعد می باشد. می خواهد قواعدی به ما بدهد که بتوانیم با آنها وقایع استثنائی تاریخی را دوباره بسازیم یا اینکه به کمك قواعد قادر شویم وقایع استثنائی را بفهمیم؛ ولی در روند اسطوره (=بُنداد) سازی، پیدایش آگاهی ی مستقیم و بی فاصله از تجربیّاتی که به اجتماع دوام می بخشند، ضروری تر از پیدایش فردیّت واقعه می باشد. نخستین پیشامدهای منفردی به اسطوره (=بُنداد) وا گردانده می شوند که به آگاهبود مستقیم انسان از پدیده ها و رویدادها،دوام می دهند؛ نه وقایع تاریخی. ایده آل معرفتی

در فرهنگ ایرانی آنست که بدانیم در لحظه ی تجربه ی آذرخشی از هر پدیده و رویداد چه چیزی را بایستی دوام بخشید که از آن واقعیّت منفرد و گذرا در ذهن و روان انسان به جا میماند.

« جمالی » در سراسر پاره - اندیشه هایش پیوسته تاکید می کند که هیچ فکری نیست که به رغم انطباقش با کردار، از نو، آزمودنی نباشد. انسان نه تنها خود آن فکر؛ بلکه نتایج مختلف همان فکر را با واقعیّتها در عمل می آزماید. بدین سان آماده است که آن فکر را با فکر دیگر عوض کند و فکر دیگر را نیز در عملش بیازماید. لازم نیست که ما از فکری دست برداریم؛ بلکه باید از حقیقت نامیدن آن فکر دست برداریم؛ زیرا با حقیقت نامیدن هر فکری، آن فکر را فراسوی آزمون فردی می نهیم و به ژرفای آن، راه نمی یابیم.

ما باید با هر فکری، رابطه ی تجربی پیدا کنیم تا از سرا پای آن، سر در آوریم. تجربه، یگانه سنجه ی افکار و سیستمها و ادیان کتابی و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب است. هر فکری را انسان در واقعیّات می آزماید. تأیید انطباق یك فکر با واقعیّات در هزاران وضعیّت و در طول صدها سال، ما را از آن باز نمی دارد که آن را در موارد تازه از نو بیازمائیم یا رابطه ی تجربی ی خود را با آن تغییر دهیم.

ما در هر عملی که می کنیم، یك تجربه می کنیم یعنی؛ فکری و فلسفه ای و عقیده ای و دینی و ایدئولوژیی را می آزمائیم؛ نه آنکه حقیقتی را تحقّق بدهیم. ما فکری را که در یك تئوری ی اقتصادی، یك دستگاه حقوقی، یك ایده آل، یك نظام اجتماعی، یك جهانبینی عبارت بندی شده است، در عمل می آزماییم. اگر عمل ما نتوانست آن فکر را تحقّق بدهد، خود را گناهکار نمی دانیم؛ بلکه آنچه را تا کنون، حقیقت می شمردیم، فکری غلط یا فکری محدود می دانیم. به همین سبب، عمل کردن، تحقّق یك حقیقت نیست؛ بلکه آزمودن فکری در برخورد با واقعیّات است و عدم تحقّق آن (شکست در عمل) تنها نشان تقصیر انسان، نیست؛ بلکه به همان اندازه می تواند دلیل نارسائی و کوتاهی و تنگی ی دامنه های آن فکر باشد. هر عملی، تجربه ایست و این حقّ مسلّم انسان است که فکری دیگر را به جای آن بیازماید و محدوده ی کاربرد آن فکر را در عمل، مشخّص کند و از اجرای آن فکر، فراسوی محدوده ای که برای خودش متعیّن کرده است، سرباز زند.

« منوچهر جمالی » در نگرش به افقهای بسیار پهناور فلسفه ی انگیزشی اش، یقین داشت که جنبشی پنهان و بسیار ژرف در ایران هست که بدون کوچکترین آسیبی از هیاهوی روز، نرمگام؛ امّا محکم و استوار به پیش می رود و روزی می رسد که در تاریخ ایران از تلاطمهای قدرتمندان و چاپلوسان آنها، جز کفهایی روی دریای فرهنگ ما، باقی نخواهد ماند.

فرامرز حیدریان - آلمان - ۴. مهر ماه . ۱۳۷۶ شمسی برابر با ۲۶. سپتامبر ۱۹۹۷ میلادی

آثار منتشر شده:

« منوچهر جمالی » تا پیش از رویداد سال ۱۳۵۷، حدود سی جلد کتاب در ایران و آلمان، منتشر کرده بود که تعدادی از آنها حتّا ثبت کتابخانه ملّی ایران می باشند. در این جا فقط فهرستِ آثاری معرفی می شوند که از سال ۱۹۸۱ تا سال۲۰۱۲ میلادی در آمریکا و اروپا، چاپ و منتشر شده اند:

الف) -بُنپارهای فرهنگ ایران بر شالوده ی شاهنامه - شناخت:

۱- سیمرغ گسترده پر (فلسفه ی فرمانروایی) [گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
۲-خودزایی، نیرومندی است(سازمایه های رامیاری و فرمانروایی)[گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
۳- در جست -و -جوی سیمرغ(سازمایه ی فرمانروایی)[گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
۴- شاهنامه یا نامه ی نیرومندی(جستارهایی در باره ی فلسفه ی زندگی)[بازکاوی اسطوره ها]
۵- شاهنامه و ما (دو جلد) (جستارهایی در باره ی فلسفه ی فرمانروایی) [بازکاوی اسطوره ها]
۶- ریشه در زمین تیره [نشاط از گمشدگی] (پاره -اندیشه هایی در باره ی بینش فلسفی)
۷- تجربیّات گمشده (پاره -اندیشه هایی در باره ی خیزشهای مردم، علیه مذاهب و ادیان قدرتورز)
۸- همگام هنگام (پاره اندیشه هایی در باره ی پَرسمان فریب بر پایه ی پاد -شناخت پدیده ها)
۹- بوسه ی اهریمن [قهقهه ی برقها] (پاره اندیشه هایی در باره ی فلسفه ی انگیزه و انگیزنده)
۱۰- پشت به سئوالات محال (پاره اندیشه هایی در باره ی روشهای جست -و -جوی زندگی)
۱۱- شکارچی و شکار گریزنده اش [حقیقت یا تجربیّات رمنده ی انسان] (ژرفاندیشی در فلسفه ی کشورداری)
۱۲- کیومرث و هوشنگ [فردوسی در باره ی دین چه می اندیشد؟] (جستاری در باره ی بنمایه های دین پیدایشی)
۱۳- آیا ما همان جمشیدیم که به دو نیمه اره شد ؟ (جستاری در باره ی خویشباشی)+ + + (ضمیمه) = : تخمه ای که آتش خود را در گیتی می افشاند (اندیشه هایی در باره ی تجربه های دین پیدایشی)
۱۴- نوروز جمشیدی [جمشید و سیمرغ] (جستاری گسترده در باره ی فرهنگ ایران)

- داستان سام و زال (دو جلد) :

+ + +۱۵- جلد نخست: مهر سیمرغ به دورافکندگان اجتماع (گفتمانهای در باره ی فرهنگ ایران)
+ + +۱۶- جلد دوم: در باره ی نخستین تجربیّات دینی ایرانیان (گفتمانهایی در باره ی فرهنگ ایران)

۱۷- تخمه ی خود زا یا صورت خدا (پاره - اندیشه هایی در باره ی فلسفه ی آفرینش ایرانی)[بازکاوی اسطوره ها]

ب) - سنجشگری مذاهب و ایدئولوژیها و جنبشهای اجتماعی در تاریخ ایران :

۱۸- ج داسازی سیاست از دین (جستارهایی در باره ی گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی)
۱۹- سلطنت - امامت - جمهوریت (جستارهایی در سنجشگری سراندیشه های کشورداری)
۲۰- نخشها سنگین هستند (پاره اندیشه هایی در باره ی فلسفه ی آزاد اندیشی)
۲۱- مژده به آنانی که بهترین سخنان را می گویند؛ زیرا مردم، تابع آنها خواهند شد (در سنجشگری عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی)
۲۲- آزادی، حقّ انتقاد از اسلام است (جستارهایی در سنجشگری اسلام) [مردم و فرمانروایی]
۲۳- اقلیت و آزادی (جستاری گسترده در باره ی دگر اندیشان)
۲۴- بیراهه های اندیشه (پاره - اندیشه هایی در باره ی گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی)
۲۵- از همه و از هیچ (پاره - اندیشه هایی در باره ی خویشاندیشی)
۲۶- نگاه از لبه ی پرگاه (پاره - اندیشه هایی در باره ی آزاد اندیشی)
۲۷- کورمالی (پاره - اندیشه هایی در باره ی روشهای جست - و - جو)
۲۸- دیگر بودن و دیگر شدن (جستارهایی در باره ی جهان آرایی و فرمانروایی)
۲۹- از حقیقت باید گریخت (پاره - اندیشه هایی در باره ی جستجوی زندگی از راه کورمالی)
۳۰- فلسفه، شیوه بریدن از عقیده (پاره - اندیشه هایی در باره ی خویشاندیشی انگیزاننده)
۳۱- پهلوان - عارف - رند [فردوسی - عطار - حافظ](جستارهایی در باره ی رخساره های روان ایرانی)

- سیاه مشقهای روزانه ی یك فیلسوف (چهار جلد) :

+ + +۳۲- جلد نخست: اخگرهای اندیشه در باز شناخت تجربیّات مایه ای ایرانیان
+ + + ۳۳- جلد دوم: اخگرهای اندیشه در باز شناخت سرسختی پهلوانان اسطوره ای و دگردیسی آن به دشمنی ورزیدن مظلومان
+ + +۳۴- جلد سوم: اخگرهای اندیشه در باز شناخت بنمایه های فرهنگ ایران

+ + +۳۵- جلد چهارم: زیبایی جمشید و چشم خورشید گونه [پاره - اندیشه هایی در باره ی انسان و خدا]

پ) - ژرفکاوی در پرسمانهای اجتماعی :

۳۶- ملت تصمیم می گیرد(جستارهایی در باره ی قانون اساسی و روشهای کشورداری و انتخابات)
۳۷- حکومت بدون ایدئولوژی (جستارهایی در باره ی فلسفه ی کشورداری)
۳۸- آزادی و همبستگی (گفتمانهایی در باره ی پدیده های اجتماعی)
۳۹- آتشی که شعله خواهد کشید (پاره - اندیشه هایی در باره ی پدیده های اجتماعی)
۴۰- اندیشه هایی که آبستن هستند (پاره - اندیشه هایی در باره ی مسائل اجتماعی)
۴۱- هماندیشی - همازمایی - همدردی (جستارهایی در باره ی فرمانروایی و دولت و قدرت)

ت) – فرا افشانی گدازه های اندیشه :

۴۲- تخمه ی آتش (سرایشهای فلسفی)
۴۳- از چند چشمان و تک چشمان (سرایشهای فلسفی)
۴۴- جهانخانه های ما (سرایشهای فلسفی)
۴۵- کاریز (سرایشهای فلسفی)
۴۶- عقابی که آسمان را پیمود؛ ولی آسمان را ندید (سرایشهای فلسفی)
۴۷- هماورد خدایان (سرایشهای فلسفی)

ث) - پی ریزی فلسفه ی انگیزشی ایران :

۴۸- پیشگفتاری در باره ی پاداندیشی (شیوه ی گذشتن از مرزها)[بنمایه های فلسفیدن]
۴۹- مفهوم ورای کفر و دین در غزلیات شیخ عطار و پیوند آن با حکومت ورای کفر و دین (در باره ی حقیت جویی)
۵۰- زندگی، بازی است (بازی، اندیشه ی بنیادی دمکراسی) [پاره - اندیشه هایی در باره ی فلسفه ی جهان آرایی]
۵۱- جمشید با پیکان و تازیانه اش جهان را به آفرینندگی انگیخت (رستاخیز فرهنگ ایران)
۵۲- به سوی حکومت فرهنگی (جستارهایی در باره ی فلسفه ی کشورداری و پیوند آن با دین پیدایشی

)
۵۳- از عرفان پهلوانی (پاره - اندیشه هایی در باره ی خدا و انسان)
۵۴- در کشاکش میان یقین و ایمان (پاره - اندیشه هایی در باره ی پرسمانهای فلسفی)
۵۵- دلیرانی که در فریب، حقیقت را می جویند و در حقیقت، فریب را می یابند (آزمایشی در باره ی مفهوم فریب)
۵۶- رندی، هویت معمایی ایرانی (جستارهایی در باره ی تفکر رندی)
۵۷- غارتاریك و سه قطره خون (تأویل هفتخان اسطوره ای و نقش آن در پروسه ی جویندگی)
۵۸- رستاخیز سیمرغ (در باره ی انساندوستی در فرهنگ ایران) [بارکاوی اسطوره ها]
۵۹- ما از تبار جوانمردانیم (گفتمانهایی در باره ی فرهنگ ایران) [بازکاوی اسطوره ها]
۶۰- در جهان گمگشتگی و مهر (اندیشیدن با فریدالدین عطار)[از عرفان به فلسفه]
۶۱- اندیشه ی اصالت انسان در نخستین فرهنگ ایران (مردم جهان، یك خوشه اند)

- جام جم(دو جلد):

+ + +۶۲- جلد نخست: پژوهشی در باره ی بینش آفریننده در فرهنگ ایران (بازآفرینی مغزه ی فرهنگ ایران)
+ + + ۶۳- جلد دوم : ما از جام جم، سیمرغ و آرمئتی و ناهید را می نوشیم (پژوهشی در زیرلا یه های فرهنگ ایران پیش از زایش زرتشت)

۶۴- اندیشیدن، خندیدن است (پیوند موسیقایی واژه با تجربیّات مایه ای)[بازکاوی فلسفه ی زبان]
۶۵- بانگ نای از جمشید تا مولوی (موسیقی و پیوند آن با آفرینش گیتی و انسان و جانوران)
۶۶- گستاخی در گسستن (اندیشه هایی در باره ی شیوه های بریدن از عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها)
۶۷- فرهنگشهر (فلسفه ی کشورداری بر شالوده ی فرهنگ ایران)
۶۸- سراندیشه ی همافرینی، بنیاد فرهنگ ایرانست (بُنمایه های فرمانروایی)
۶۹- همپرسی، بنیاد فرهنگ سیاسی و اجتماعی ایران (اندیشه هایی در باره ی جویندگی)
۷۰- داستان آفرینش گیتی (رویش خوشه مردمان از زهدان سیمرغ)
۷۱- جشن زندگی (خدای ایرانیان، جشن آفرین هست)
۷۲- از هومنی در فرهنگ ایران تا هومنیسم در باختر (مردمدوستی در فرهنگ ایران)
۷۳- واژه نامه فرهنگ زنخدایی ایران (دست افشانی و پایکوبی به آهنگ سیمرغ)
۷۴- شهر بی شاه در فرهنگ ایران (اندیشه هایی در باره ی بنمایه های فرهنگ فرمانروایی)
۷۵- جشنشهر (خدای ایران، مدنیّت را بر بنیان جشن می آفریند.)

۷۶-خرّمدینان و آفرینش جهان خرّم (اندیشه هایی در باره ی بُنمایه های فرهنگ ایران)
۷۷-در پی اکوان دیو (اصل [پرنسیپ] شگفت و پرسش)
۷۸-خرد شاد (هومن، اصل [پرنسیپ] شاد اندیشی)
۷۹- آرایش جهان با فرهنگ ایران (گیتی آرایی بر شالوده ی فرهنگ ایرانی)
۸۰-ایران، زادگاه سوسیالیسم و دمکراسی (بُنمایه های فرهنگ جهان آرای ایرانزمین)
۸۱-انسان، اندازه حکومت (فرمانروایی بر شالوده ی خرد جهان آرا)
۸۲-خروش مُغان (انسان، سرچشمه ی بینش)
۸۳-خرد سرپیچ در فرهنگ ایران (تراژدی رستم و سُهراب)
۸۴-چگونه ملّت، سیمرغ می شود؟. (مردُمشاهی در فرهنگ ایران)

سکولاریته (دو جلد):

۸۵- ++ جلد نخست: سکولاریته در فرهنگ ایران (جش عروسی انسان با جهان [= خدا / سیمرغ]
۸۶- ++ جلد دوم : سکولاریته (نوزائی فرهنگ زنخدایی ایران)

۸۷-نقد کردن آرزو در گیتی (چگونه جمشید جم با خرد، درب دوزخ را بست؟.)

-مولوی بلخی و سرچشمه های عرفان ایرانی (چهار جلد):

۸۸- ++ جلد نخست: مولوی صنم پرست (مطرب معانی) [رستاخیز رام، فرزند سیمرغ]
۸۹- ++ جلد دوم: مولوی صنم پرست (بازگشت به کفر و شرك در عرفان ایرانی]
۹۰- ++ جلد سوم: مولوی بلخی و سایه ی هُما (سرچشمه های فرهنگ سیمرغی ایران)
۹۱- ++ جلد چهارم: مولوی بلخی و سایه ی سیمرغ (باز اندیشی فرهنگ سیمرغی ایران)
زال زر (چهار جلد):

۹۲- ++ جلد نخست: الف)- زال زر یا زرتشت؟ (جنگ اهورامزدا با سیمرغ)
۹۳- ++ جلد دوم: ب)- زال زر یا زرتشت؟ (جنگ اهورامزدا با سیمرغ)
۹۴- ++ جلد سوم: چرا زال زر به آواز سیمرغ، سخن می گفت؟
۹۵- ++ جلد چهارم: زال زر و پر سیمرغ

خرد، شاهکلید تفکّر فلسفی در ایران (هشت جلد):

۹۶- ++ جلد نخست: خرد، سرمایه فلسفی
۹۷-++ جلد دوم: خرد، رنگ –اندیش است
۹۸- ++ جلد سوم: جمهوری ایرانی (خرد، شهر آراینده است)
۹۹- ++ جلد چهارم: دانائی بر شالوده خرد آزماینده
۱۰۰- ++ جلد پنجم: خرد محال اندیش
۱۰۱- ++ جلد ششم: نقّاش صورت خدا (نخستین بانویی که تصویر خدا را کشید.)
۱۰۲- ++ جلد هفتم: پیدایش جهان دوستی
۱۰۳- ++ جلد هشتم: آفریدن ملّت و حکومت بر شالوده ی منش مردمی

در باره‌ی « منوچهر جمالی » (محمّد یگانه آرانی)



گوهر زندگی، سرشار از رازهاست؛ گویی هر انسانی که زاییده می شود، پیام آوریست که می خواهد از ژفای زندگی، دریچه ای را بر رازهایش بگشاید. شاید از بخت او بود یا بخت بلند ما ایرانیان که « جمالی » در زبان فارسی می اندیشید. او فرزند کویر بود؛ ولی افکار و رویاها و ایده هایش، دریایی بودند. مغزی داشت کاوشگر و پرسنده و جوینده و زاینده و قائم به ذات. به همین دلیل نیز افکار و ایده هایش بسان کاریزی می باشند در کویرِ ذهنیّت و روان آنانی که هنوز از بهر خوداندیشی و خویشزایی فردیّت خود، دلیر و رادمنش نیستند. او، « *متفکری اصیل* » بود که ریشه هایش ایرانی هستند؛ امّا افکار و ایده هایش، جهان آراینده و بشر دوستانه.

« منوچهر جمالی » در سال ۱۳۰۷ خورشیدی در روستای « *آران* » از توابع کاشان، دیده به جهان گشود. او در سخت سری واقعیّت زیستبومش آموخت که از بهر روییدن و بالیدن بایستی بر پاهای خود، استوار ایستاد و کوشید تا با تلاشهای قیراطی و سختکاونده در اعماق فرهنگ و تاریخ ایرانزمین، کاریزی شَوَد و چشمه ی اندیشه های خود را در پهنای کویر خشك میهن فرا گستَرَد. امید به زندگی و زیستن سر فرازانه با او، همزاد بود.

هنوز ۶ سال بیش نداشت که در سال ۱۳۱۳ خورشیدی به همراه خانواده، از کاشان به تهران رفت. تحصیلات ابتدایی و متوسّطه را در دبیرستان جمشید، سپس در دبیرستان فیروزِ بهرام و پس از آن در دبیرستان البرز آموخت. از نظر « جمالی »، هر کسی به تنهایی در مسئله ی حقیقت یابی، پاسخور است؛ یعنی کاری که به بریدن از همه ی شنیده ها و گفته ها و خوانده ها و دانسته ها و اعتقادات منوط می باشد. یافتن آغازی نو برای جُست – و – جوی حقیقت، سنّت ندارد. هر کسی باید خودش به تنهایی، آغاز گاهی بیابد. « جمالی »، زمانی که بیست ساله شد با اندك كمك مالی ی پدرش، نخستین تته – پته گوییهایش را به نام « *فکر بزرگ – جهان بزرگ* » با شور و شوق توصیف ناپذیری منتشر کرد. وی با نام کتابش می خواست در برابر « *موریس مترلینگ / افکار کوچك و دنیای بزرگ* » بلژیکی، چشمه ای از استقلال فکری خودش را نشان داده باشد با این استدلال که من نیز حرفی برای گفتن دارم. آن روزها (سال

۱۳۲۷)، زنده یاد «م. عصّار»، مدیر نشریه ی «آشفته»، کتاب او را در یکی از کتابفروشیها خریده بود و پس از خواندن کتاب در نشریه اش نوشته بود: «*اگر این جوان به همین منوال پیش برود، در آینده، یکی از بزرگترین و ژرف مایه ترین متفکّران و رجال ایران خواهد شد*».

چنین بود آغاز یك روند پُر ماجرا. روندی که به کنکاش در سراسر تاریخ و فرهنگ ایرانزمین انجامید و حتّا به پرت افتاده ترین کنج و کناره ها نیز کشید. «جمالی» از نخستین روزهای شکل گیری شخصیّتش تا مرگروزش، پیوسته در حال آزمودن و پروراندن و باز اندیشی افکار و ایده هایی خود بود و هرگز لحظه ای از تفکّر عمیق، غفلت نکرد. وی در روند پژوهشها و باریك بینیهایش، گاه و بی گاه، نظراتش را منتشر نیز می کرد و چون مار، پوست می انداخت. او سپس به دانشگاه علوم رفت و به تحصیل در رشته ی «*تئوری فیزیك*» مشغول شد. از جمله استادان او در دانشگاه علوم می توان به «*دکتر محمود حسابی و دکتر محمّد باقر هوشیار*» اشاره کرد. وی در دوران آموزش دروس دانشگاهی، آنچنان غرق در اندیشه ها و پرسشهای خودش بود که کمتر فرصت پیدا می کرد در آینه بنگرد. روزی که با موهایی ژولیده و چهره ای فکور، قلندر وار به کلاس استادش قدم می گذاشت، ندای بلند و شوق آمیزی را شنید که می گفت: «*من، افتخار می کنم که شما به کلاسهایم می آیید.*» این حرف را زنده یاد «*دکتر محمّد باقر هوشیار*» گفته بود و دانشجویان، مات و کنجکاو از خود پرسیده بودند، این کیست که استاد به وجودش می بالد و سرفراز است.

ولی به رغم تمام تمجیدها، او همچنان در فکر کویر ایرانزمین بود و کشف رازهایش. در همان دوران دانشجویی، پیش از کودتا علیه دولت زنده یاد «*دکتر محمّد مصدّق*»، جمالی در جمع دانشجویان معترض، در سخنرانی کوتاهی تاکید کرده بود: «*ما باید بکوشیم که از گوهر پیکارهایمان، یك مجتمع صنفی بیافرینیم تا هر چیزی را که می اندیشیم و می خواهیم، بدون مقاومت و دخالت ارگانهای حکومتی بتوانیم بر زبان برانیم و به اهدافمان دست یابیم. اگر جنبش دانشجویی، صنفی رفتار نکند، ارگانهای حکومت به بهانه ی اینکه دانشگاه به دست عوامل بیگانه افتاده و خطری جدّی برای نظام می باشد، به دانشگاه هجوم خواهند آورد و همه را سرکوب خواهند کرد.*» ولی هیچکس نه تنها به هشدار فراخ بینانه ی «جمالی» گوش نکرده بود؛ بلکه حتّا به او، توهینها کرده و دشنامها داده بودند.

بعدها با تاثیر پذیرفتن از سرایشهای «*عطّار نیشابوری*» که به جانش، آتشها افکنده و بیقرارش کرده بودند، یکی دیگر از کتابهایش را به نام «*هبوط شیطان*» منتشر کرد و هرگز، گمان نمی کرد که «*آیت اُلله سنگلجی*» با خواندن آن کتاب به او بگوید: «*تمام این حرفها، کفر و الحاد محض است!*». و وی زیرکانه پاسخ داده بود: «*حضرت آیت اُلله، عنایت داشته باشید که این حرفها را بسیاری از متفکّران و فیلسوفان جهان و حتّا نامدارترین شاعران و سخن سرایان خودمان نیز در کلام و زبان دیگری گفته اند.*».

آیت اُلله سنگلجی خطاب به «جمالی» گفته بود: «*پس هر کجا که جمله ای، بیتی بر قلم رانده ای، در پاورق بنویس که این حرف، مال فلان متفکّر و آن سخن، مال فلان فیلسوف اجنبی است و حرف تو نیست!*». آیت اُلله سنگلجی بر یك چیز پای می فشرد و آن اینکه، ایرانی، حقّ ندارد خودش با مغز

خودش بیندیشد و بسنجد و سخن بگوید. از دیدگاه این طیف، ایرانی باید از لحظه ی زایش تا مرگروزش فقط مقلّد و عبید و برده و هوادار و مزدور باشد. در نظر آنان، فکر کردن برای ایرانی، شوم و کفر و شرك و توهین به مقدّسات اسلام اسست!. همعقیدگان آیت الله سنگلجی هنوز که هنوز است بر ادّعاهای او، مصّر هستند و آنها را حجّت محض می دانند.

ولی آثار مقدّماتی « جمالی »، کم کم داشتند اعتبار خود را پیدا می کردند. وی می اندیشد که هیچ عقیده و فکری را رد نکنید؛ بلکه در آن فکر و عقیده، گشایشی ایجاد کنید. از آن فکر و عقیده، دنیایی بسازید. آنوقت چنان فکری را به این جهان گسترده و باز، دعوت کنید. هر فکری که گشوده دامن شد، ضرورتی در دفاع از خودش نمی بیند و همینطور به رد کردن آن نیز، نیازی نیست. با رد کردن، انسان، فکری، عقیده ای، اصولی را در مقابل افکار و عقاید دیگری (رد شونده) می گذارد و این رد و دفاع، بالطّبع، مُصر در مرز داشتن و ایستادگی و ماندن در مرز است. رد کردن به گشوده فکری نمی انجامد.

در همایشی که سالها قبل از رویداد ١٣٥٧ در « *دانشگاه علیگره پاکستان* » در باره ی عرفان بر پا شده بود از « منوچهر جمالی » به نام یکی از نامدارترین عارفان ایرانزمین، یاد شده بود و یکی از استادان پاکستانی در حضور مدّعیون تاکید کرده بود که « *مثنویهای منوچهر جمالی* » از اشعار « *اقبال لاهوری* » نیز ژرف تر و پُر مایه تر هستند.

عطش جویندگی، او را به فراسوی مرزهای میهن سوق داد. وی در سال ١٩٥۴ میلادی، وارد سرزمین آلمان شد و در دانشگاههای فرانکفورت و توبینگن، به پای درس استادان برجسته رفت. از استادان نامدار او در فلسفه:

١- والتر شولتس (١٩١٢ – ٢٠٠٠ م. Walter - Schulz)
٢- وُلفگانگ شادوالت (١٩٠٠ – ١٩٧۴ م. Wolfgang - Schadewaldt)
٣ - اُتو فریدریش بولنوو (١٩٠٣ – ١٩٩١ م. Otto Friedrich - Bollnow)
۴- ماکس هورکهایمر (١٨٩٥ – ١٩٧٣ م. Max - Horkheimer)
٥ - تئودور آدورنو (١٩٠٣ – ١٩۶٩ م. Theodor W. – Adorno)

« جمالی » از آرا این متفکّران، الهامهای پر بار و انگیزنده ای گرفت. « شولتس » که استاد فلسفه در دانشگاه توبینگن بود در یك گفتگوی خصوصی با « جمالی » به وی گفته بود: « *ما اروپائیان و بویژه ما آلمانیها می دانیم که مثلا رسن فرانسویها به چه معناست. همین طور، وقتی انگلیسیها می گویند رشن، می دانیم منظورشان چیست. همچنین یونانیها، وقتی می گویند نوئوس، می دانیم به چه معناست. راسیو در زبان لاتین را نیز می فهیم. خودمان نیز که آلمانی هستیم، می دانیم فرنونفت، یعنی چه. ولی ما هنوز نمی دانیم*

وقتی ایرانیان از « خرد و خرد ورزی » سخن می گویند، منظورشان چیست؟. تو اگر می خواهی کاری کارستان برای میهنت و مردم سرزمینت انجام دهی، بیا و بپرداز به اساطیر مردم سرزمینت؛ زیرا معدن تفکّر فلسفی در بطن اساطیر مردم میهنت است که ذخیره می باشند و به استخراج و تئوریزه شدن، نیاز دارند. بیا و برو دنبال شناخت و بررسی اساطیر خودتان. » سخنان « شولتس »، تاثیر و نقش بسیار کلیدی در روند کنکاشها و تفکّرات و سنجشگریهای « منوچهر جمالی » ایفا کردند.

« جمالی » در شهر فرانکفورت آلمان بود که با همسر آلمانی اش نیز آشنا شد. حاصل زناشویی آنها، سه فرزند دختر است که اکنون هر کدامشان بالغ شده اند و به راه خویش رفته اند. از وی، یك نوه، نیز به یادگار مانده است. « جمالی » پس از سالها در بدری و اقامت در غربت اجباری به این نتیجه رسید که انسان در غربت، فیلسوف می شود. جای رویش و پیدایش فلسفه در غربت است؛ زیرا انسان می کوشد هر چیزی را که شگفت انگیز است یا چرا شگفت انگیز می باشد، به تن خویش کشف کند. *« آن چه در وجود ماست، چیست که برای بیگانگان، شگفت انگیز است و در وطن، هیچکس را به شگفتی نمی اندازد؟. »*

« جمالی » تا پیش از رویداد ١٣٥٧ شمسی، نزدیك به سی جلد کتاب منتشر کرده بود. در یکی از همان آثار است که با نگاهی پُر از حسرت به تار –و - پود کویرسانی ی دامنه ی اندیشیدن در ایران نوشته است: *« شاید فلسفه ی من، بیهوده در سراسر شرق، دنبال کسی می گردد که جدّ و التهاب و عمق و پهنای روح مرا در مسائل انسانی و فرهنگی داشته باشد. فلسفه ی من، ندایی غریب در کویر روحی ی شرق می باشد. »* آثار قبل از رویداد ١٣٥٧ را می توان، دوران نرمش و گلاویزی و جُست –و جو و پرسشگری و به بار نشستن افکار و ایده های وی به حساب آود. آثاری که می توان در لابلای صمیمیّت و سادگی و شفّافیّت جملاتشان، عمق و جان جوینده ای مشتاق و خود اندیش را به آسانی تمییز و تشخیص داد. وی در آن آثار، ایده هایش را اخگر وار در جمله های کوتاه و قطعه اندیشی و شعر بر زبان رانده است. امّا رویداد ١٣٥٧، چونان آذرخشی بود که تمامی تجربه ها و اندیشه ها و ایده های او را تخمیر کرد و بار آور ساخت. خودش می گفت: *« من در پنجاه سالگی به خود آمدم ».*

یك سال پس از قدرت رُبایی حکومتگران بی لیاقت بود که آتشفشان اندیشه ها و ایده هایش شعله ور شدند. سلسله کتابهای وی، چونان رگبارهای آسمانی طوفانی، یکی پس از دیگری در اروپا و آمریکا منتشر می شدند. وی می گوید: *« من در آغاز، حقایم را دور می یزم؛ زیرا از حقیقت باید گریخت تا بتوان جوینده و پرسنده و خود اندیش بار آمد ».* تا زمانی که انسان، خود را به نام ارزشگذار و اندازه گذار کشف نکرده است، هنوز به استقلال اندیشیدن فردی نرسیده و خود را باز نیافته است. انسان مستقل، خودش می اندیشد و اندازه گذار و معیار آفرین رفتارهای خودش نیز می باشد. وی در طول شصت و چهار سال از عمر هشت و چهار ساله اش، نزدیك به ١٢٨ (= *صد و بیست و هشت جلد*) کتاب در باره ی بُنمایه های فرهنگ ایرانزمین نوشته است که تا کنون، صد و هیجده جلد از آنها، چاپ و منتشر شده اند.

« جمالی » بر این اندیشه بود که انسان با برخی تغییرات در وجود خود، دوستان و آشنایان خود را یکی پس از دیگری از دست می دهد. با دادن بعضی تغییرات دیگر به خود، حزب و سازمان و قوم و ملّت و طبقه و امّت خود را از دست می دهد. انسان به عقاید و دیدگاهها و رفتارهای خودش طوری تغییر می دهد که بتواند نیروی تحمّل بریدگی از خانواده و دوستان و آشنایان و حزب و قوم و طایفه و طبقه ی خود را برتابد. کسی که تاب و توان بی خانواده و بی دوست و آشنا شدن و بی حزب و سازمان و امّت شدن را ندارد، به خودش هیچ تغییری نمی دهد. تغییر دادن به خود، درد پارگی و تنها شدن و بی کاشانه و بی وطن شدن را در پی دارد. آنهایی که حاضر نیستند به عقاید و رفتارها و دیدگاههای خودشان، تغییری بدهند، خانواده و دوستان و حزب و قوم و طبقه و طایفه و امّت خود را با تمام نیرو می چسبند و آن را حفظ می کنند و می کوشند کسی را که به رفتارها و عقاید و دیدگاهای خودش تغییر می دهد از خودشان برانند و طرد کنند. به همین دلیل، « منوچهر جمالی »، استدلال می کند پیش از آنکه هر انسانی بخواهد دیدگاهها و رفتارهای خودش را تغییر دهد، باید مسئله ی تحمّل درد آوارگی و تنهایی و شکنجه ی سکوت معاصران را برای خودش طرح و حلّ کند.

پیکر « منوچهر جمالی »، عصر روز دوشنبه، نوزدهم تیر ماه ۱۳۹۱ شمسی برابر با نهم ژوئیه سال ۲۰۱۲ میلادی در قبرستان الحورین / مالاگای اسپانیا به خاک سپرده شد. یاد عزیزش جاودانه بادا.



کتابنامه:

مجموعه ی آثار چاپ شده ی « منوچهر جمالی از سال ۱۹۶۰ میلادی تا ۲۰۱۲ میلادی »

****

دیگر آثارِ « فرامرز حیدریان » :

- **آذرخش بَر بادبَرِکها [اخگرهای اندیشه]**
- **گستره ی درنگ و شتاب [جُستارهایی در باره ی بُغرنجهای اجتماعی]**
- **دیو – اندیشه های شاخ شاخ [ژرفکاوی در باره ی باهمستان]**
- **از خویشمایه ها و توانهَسته ها [در سنجشگری ی فرهنگ]**
- **گمراهه های کاوشگری [پاره اندیشه های گدازنده]**
- **تُندَرِ رَخشگاهها [در شناختِ و آفرینگویی بر رانده شدگانِ از اجتماع]**

[...... همفکری با مردم این نیست که انسان، عقیده ی مردم را بپذیرد. انسانی که می خواهد از گرفتاری ی تفکّر، رهایی یابد، همعقیده ی مردم می شود. دمکراسی، همفکر شدن با مردم است؛ نه همعقیده شدن با آنها. همفکری با مردم آنست که در کنار مردم و با مردم در باره ی مسئله ای بیندیشیم و این کار به آن باز بسته است که انسان، مردم را از دامنه ی اعتقاد به دامنه ی تفکّر بکشاند و گرنه مردم به عقیده شان عادت دارند و به هر چیزی که انسان، عادت دارد، در باره اش کمتر می اندیشد و اگر هم بیندیشد، می کوشد که عاداتش را تصدیق و توجیه و تجلیل کند؛ ولی اندیشیدن واقعی، با ترک عادت، به ویژه ترک عادت به افکار و اعتقاداتی شروع می شود که انسان از ترک کردن آنها اکراه دارد. بنابر این به کمک مردم در باره ی مسئله ای اندیشیدن، چیزی به جز فشار آوردن به مردم برای ترک عادات فکریشان نیست که خواه ناخواه جسارت بی اندازه می خواهد؛ زیرا گاه به منفور شدن نزد مردم می انجامد. بیدار کردن و روشنگری اذهان مردم، چیزی سوای استحاله ی مردم معتقد به مردم متفکّر نیست و گر نه عقیده ی تازه ای را جایگزین عقیده ی پیشین مردم ساختن، مردم را نه روشن - اندیش بار می آورد نه آنها را بیدار می کند؛ بلکه از یک عادت به عادت دیگر فرو می غلتاند. در اعتقاد داشتن مهم نیست که مردم به دین کتابی یا ایدئولوژی یا دستگاهی فلسفی، معتقد باشند. از اعتقاد تا تفکّرآزاد، یک دنیا فاصله است.]

نشرِ آتش